

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr. No
INDIA



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

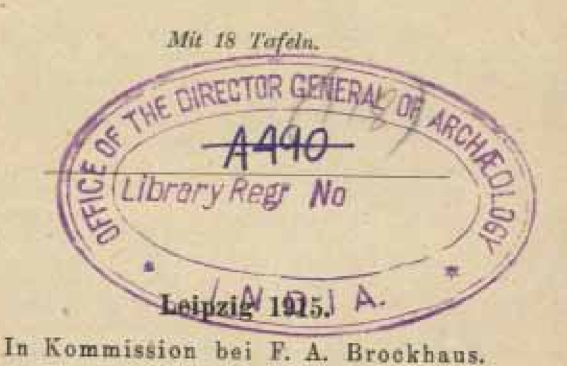
in Halle **C. Brockelmann, E. Hultzsch,** in Leipzig **H. Stumme, E. Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion von

H. Stumme.

69. Band.

Mit 18 Tafeln.



Leipzig 1915.

In Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des neunundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

Aramäisch.

Arabisch.

Abessinisch und Sabäo-Minäisch.

Ägyptisch und Koptisch.

Armenisch.

Indisch.

Türkisch.

Chinesisch.

Negersprachen.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch die sie die Zusendungen der Gesellschaft erhalten wollen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die Post*) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstr. 36/37) — ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse — zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76) und Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91), zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. — mit *Zusätzen* — siehe in der *Zeitschrift* Bd. 67 (1913), S. LXXI—LXXVIII. — Die *Bibliotheksordnung* siehe in der *Zeitschrift* Bd. 59 (1905), S. LXXXIX; Nachträge zu ihr siehe *Zeitschrift* Bd. 64 (1910), S. LIII.

☛ Freunde der Wissenschaft des Orients, die durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. G. fördern möchten, wollen sich an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag beträgt 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

Das jeweilig neueste *Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* wird zum Preise von 60 Pf. (für Mitglieder: 45 Pf.), das *Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft gedruckten Werke* zum Preise von 30 Pf. (für Mitglieder: 20 Pf.) portofrei versandt.

*) Höflichst werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1915 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1558 Herr Dr. Arthur Wurzbach Edler von Tannenberg, Rechtsanwalt in Laibach,

1559 Herr Dr. Karl Ferdinand Johansson, Prof. a. d. Univ. Upsala, S:t Persgatan 28,

1560 Herr Dr. phil. Peter Thomsen, Oberlehrer in Dresden, A. 19, Kügelgenstr. 11 II, und

1561 Herr Dr. phil. Friedrich Weller in Leipzig, Arndtstr. 59 I.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit:
der Biblioteca del Ministero delle Colonie in Rom, im Palazzo Odescalchi, Corso.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:
Herrn Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. Heinrich August Klostermann in Kiel, † 11. Febr. 1915.

Ihren Austritt erklärten die Herren Prof. Dr. A. Baumgartner und Prof. Dr. Oskar Mann.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Prof. A. Alt in Basel, Tellstr. 29,
Herr Dr. E. Erkes in Leipzig, Thomasiusstr. 1c II l.,
Herr Legationsrat Dr. H. Gies in Berlin-Charlottenburg, Leibnizstr. 41 II,
Herr Prof. Dr. H. Grimme in Münster i/W., Erphostr. 49,
Herr Prof. Dr. J. Horovitz in Frankfurt a/M., Röderbergweg 24,
Herr Prof. Dr. J. F. McCurdy in New York, Park Avenue,
Herr Generalkonsul J. H. Mordtmann in Pera, Boite 102,
Herr Dr. S. Pincus in Breslau, Andersenstr. 6 I,
Herr Dr. G. Roeder in Hildesheim, Pelizaeus-Museum,
Herr Dr. M. Schorr in Baden bei Wien, Wiener Str. 24,
Herr Dr. W. Schubring in Berlin-Friedenau, Albestr. 1 III, und
Herr Dr. R. Tschudi, Prof. am Kolonialinstitut in Hamburg.

Bemerkung. *Der geschäftsführende Vorstand hat beschlossen, das sonst am Anfange jedes Jahres veröffentlichte Mitgliederverzeichnis vorläufig nicht zu bringen, da der Kriegszustand die nötigen Feststellungen unmöglich macht.*

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 12. Oktober 1915 zu Halle a/S.

Die vorjährige Allgemeine Versammlung hat als Ort der nächsten Versammlung diejenige Stadt in Aussicht genommen, in der die nächste Versammlung der Deutschen Philologen und Schulmänner tagen wird. Da infolge des Krieges das Zustandekommen einer solchen Tagung ausgeschlossen erscheint, so berufen wir die diesjährige Allgemeine Versammlung nach Halle a/S. ein, wo sie am Dienstag, 12. Oktober 1915, $10^1/_2$ Uhr früh, in der Bibliothek der D. M. G. (Wilhelmstr. 36/37, Eingang von der Friedrichstr.) zusammentreten wird.

Sollte wider Erwarten noch im laufenden Jahr eine Philologenversammlung stattfinden und Ort und Zeit ihrer Tagung bis 1. September endgiltig festgesetzt sein, so wird unsere Hauptversammlung, wie ursprünglich beabsichtigt, sich ihr anschließen. Alle Einzelheiten würden in diesem Fall in Heft III bekannt gegeben werden, das am 10. September 1915 zur Versendung gelangen wird.

Halle und Leipzig, im Mai 1915.

Der geschäftsführende Vorstand.

Letztes Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke

s. ZDMG. Bd. 68, S. XXII ff.

Neue Veröffentlichungen seitdem:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. Band 68. 1914. 18 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*). — Der Preis eines einzelnen Heftes dieses 68. Bandes beträgt 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführer. Band 69. 1915. Doppelheft 1/2. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Griffini, Eugenio, Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften. (26 S.) Mit 18 Tafeln. 1915. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*). (Sonderabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 69.)

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. ist ab 1915 als ordentliches Mitglied beigetreten:
1562 Herr Sebastian Beck, Mitglied der Nachrichtenstelle für den Orient, in Berlin, W 50, Tauentzienstr. 3 III.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1915 getreten:
60 das Seminar für orientalische Sprachen der Universität Frankfurt a/M.

Seinen Austritt erklärte Herr Dr. F. Baedeker.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Prof. Dr. W. Caspari in Breslau, IX, Sternstr. 38,
Herr Prof. Dr. C. F. Lehmann-Haupt in Bad Landeck in Schlesien, Villa Viktoria, und
Herr Geh. Regierungsrat Prof. Dr. J. Wackernagel in Basel, Gartenstr. 89.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 12. Oktober 1915 zu Halle a/S.

Wie bereits im letzten Heft (S. V) gemeldet, wird die diesjährige Allgemeine Versammlung zu Halle a/S. in der Bibliothek der D. M. G. (Wilhelmstr. 36/37, Eingang von der Friedrichstr.) um $10^1/_2$ Uhr früh stattfinden.

Im Anschluß daran wird der Deutsche Palästina-Verein in unserer Bibliothek tagen.

Um 2 Uhr werden sich beide Gesellschaften zu einem Mittagessen im Hotel „Tulpe“ (nahe der Universität) vereinigen, zu dem die Damen der Mitglieder willkommen sind.

Auch am Vorabend, 11. Oktober, um 8 Uhr wird ein Tisch in der „Tulpe“ für Mitglieder beider Gesellschaften belegt sein.

Halle und Leipzig, im August 1915.

Der geschäftsführende Vorstand.

Verzeichnis der vom 20. November 1914 bis 1. Juli 1915 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 77. 4⁰. Bulletin of the Philippine Library. Vol. III. Number 3. 4. Manila 1914.

2. Zu Ab 130. Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tomi I pars VII. Codices Zendicos complectens. Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Beschrieben von Christian *Bartholomae*. München 1915. (Von der K. Bibliothek.)

3. Zu Ab 370. 4⁰. Berliner Titeldrucke ... C. Orientalische Titel. Berlin 1914. C. No. 2.

4. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse. Jahrgang 1915. Nr. 1. 2. 3. Berlin 1915.

5. Zu Ae 8. 4⁰. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXX. No. 4. Leipzig 1915.

6. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVII. Band, 1. u. 2. Abhandlung. XXVIII. Band, 2. Abhandlung. XXIX. Band, 1. u. 2. Abhandlung. München 1914 u. 1915.

7. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1914. Heft 2. Geschäftliche Mitteilungen. 1914. Heft 2. Berlin 1914.

8. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXIII. Fasc. 1—2. Roma 1914.

9. Zu Ae 115. 4⁰. [Gelegenheitsreden und -Schriften der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.] *Wölfflin*, Heinrich. Die Architektur der Deutschen Renaissance. Festrede ... München 1914. — von *Heigel*, K. Th. Krieg und Wissenschaft. Rede ... München 1914. von *Heigel*, K. Th. Benjamin Thomson, Graf von Rumford. Festrede ... München 1915.

10. Zu Ae 155. 4⁰. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie I. Tomo VIII. 1913—14. Sezione di scienze storico-filologiche. Fascicolo unico. — Sezione di scienze giuridiche. Fascicolo unico. Bologna 1914.

11. Zu Ae 155. 8⁰. Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie I. Vol. VII. 1913—14. Bologna 1914.

12. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1914. XIX—XLVII. 1915. I—XXIV. Berlin 1914. 1915.

13. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1914, 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Abhandlung, Schlußheft. Jahrgang 1915, 1. Abhandlung. München 1914. 1915.

14. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 175. Band, Abh. 5. 176. Band, Abh. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 177. Band, Abh. 2. 3. 5. 178. Band, Abh. 1. 3. Wien 1914. 1915.

15. Zu Ae 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 15 (Nr. 89). Juli 1914. Leipzig.
— Bücher-Katalog 367. Volkskunde. Folklore I.
368. Volkskunde. Folklore II.
369. Spanien und Portugal. Leipzig 1915.

16. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band 15 u. 16. Uppsala. Leipzig 1913—1914. (Von der Univ.-Bibliothek Uppsala.)

17. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung für das Jahr 1914. Voran geht: *Horowitz*, S. Der Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. Breslau 1915. (Vom jüd.-theol. Seminar.)

18. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XXIII/XXIV. Jahrgang (für 1909/10). Drittes Heft. Berlin 1915.

19. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 128—129. 130. Anno XVIII = Vol. XXX della Collezione. Fasc. 2—3. 4. Roma 1914.

20. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 70. 2. 3. 4. Aflevering. 's-Gravenhage 1914.

21. Zu Bb 800. 4⁰. Orientalistische Literatur-Zeitung. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. 17. Jahrgang, Nr. 11. 12. 18. Jahrgang. Nr. 1. 2. 3. 4. 5. 6. Leipzig 1914. 1915.

22. Zu Bb 825. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin. Jahrgang XVI. 1.—3. Abteilung. Berlin 1914.

23. Zu Bb 830. 4⁰. Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. Österreichischen Handelsmuseum in Wien. 40. Jahrgang, No. 11—12. 41. Jahrgang, No. 1—2. 3—4. Wien 1914. 1915.

24. Zu Bb 834. 8⁰. Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. VII. 1913. Fasc. 3. Vol. VIII. 1914. Fasc. 1. 2. 3. Uppsala.

25. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde . . . Deel LV. Aflevering 3. 4. 5. 6. Deel LVI, Afl. 1 en 2. Batavia | 's Hage 1914.

26. Zu Bb 920. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Georg *Kampffmeyer*. Band II. Heft 2—4. Mit Bibliographie Nr. 170—224. Band III. Mit Bibliographie Nr. 225—268. Berlin 1914. 1915.

27. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. V. Heft 2. 3. Berlin 1914. 1915.

28. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 68. Band. 4. Heft. 69. Band. 1./2. Heft. Leipzig 1914. 1915. (2 Expl.)

29. Zu Bb 933. 4°. Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Otto *Kümmel* und William *Cohn*. Dritter Jahrgang. Heft 3. Berlin 1914.

30. Zu Bb 945. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ... XXVIII. Band. Heft 2—3. 4. Wien 1914.

31. Zu Bb 1220. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Textus. Series II. Tomus XCII: Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, edidit R. H. *Connolly*. II. Parisiis 1913. — Versio. Series II. Tomus XCI: Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta interpretatus est R. H. *Connolly*. I. Romae 1913. (R.)

32. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.). 19. Jahrgang. 1914, 2. *Brandenburg*, Erich. Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet. Leipzig 1915.

33. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, publiée ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVIII. Fasc. II. III. IV. V. VI. 1914. Upsala 1914.

34. Zu Db 251. Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Herausgegeben von Carl *Bezold*. XXIX. Band. 1—2. Heft. Straßburg 1914.

35. Zu De 2847. 4°. 'Abû 'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's Annals entitled an-nujûm az-zâhira fî mulûk miṣr wal-kâhira. (Vol. VI, part 1, No. 1.) Edited by William *Popper*. [= University of California Publications in Semitic Philology. Vol. 6, No. 1. March 1915.] Berkeley 1915.

36. Zu Ed 1365. 4°. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVIII. Jahrgang. No. 7. 8/9. 10/11. Wien 1914.

37. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. XV. évfolyam. 1—2. 3. szám. Budapest 1913. 1914.

38. Zu Ia 92. 4°. Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des Christlichen Orients ... herausg. von A. *Baumstark*. Neue Serie. Vierter Band, II. Heft. Leipzig 1915.

39. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* ... Vierde Jaargang. Afl. 1. 2. 3. Haarlem 1914.

40. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXVII. Heft 4. Register zu den Jahrgängen 1895—1912. Band XXVIII. Heft 1. 2. Leipzig 1914. 1915.

41. Zu Ia 140b. Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrag des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von G. *Hölscher*. Band 1, Heft 4: *Hartmann*, Richard. Palästina unter den Arabern 632—1516. Leipzig 1915.

42. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 376. 377. = IX. Band (Nr. 35. 36). 1914. — Nr. 378. 378. 380. 381. 382. = X. Band (Nr. 1. 2. 3. 4. 5. 6). 1915.

43. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band VIII, 1914. Der ganzen Reihe Band XLVIII. Heft 1. Wien 1915.

44. Zu Na 139. American Journal of Archaeology. Second Series ... Vol. XVIII, Number 4. Vol. XIX, Number 1. Concord, N. h. 1914. 1915.

45. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band V, Heft 4. Band VI, Heft 1. Straßburg 1914. 1915.

46. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 104. Band, II. Hälfte. Wien 1915.

47. Zu Nh 202. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark ... XII. Jahrgang, Heft 1—2. Graz 1914.

48. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1914. No. 9. 10. — 1915. No. 1. 2. 3. 4. 5. Berlin.

49. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 17. Jahrgang, 4. Heft. (Der ganzen Reihe 52. Heft.) Wien 1914.

50. Oc 2210. 4°. Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Band VIII. Batakländer. Mit Anhang: Malaiische Länder an der Nordostküste Sumatras. [Sumatra II] von H. W. *Fischer*. Leiden 1914. — Band IX. Java. Erster Teil von H. H. *Juynboll*. 1914.

51. Zu P 522. *Wiedemann*, Eilhard. [55.] Roger Bacon und seine Verdienste um die Optik. [SA. aus Roger Bacon Essays, contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth, collected and edited by A. G. *Little*.] Oxford 1914. — [59.] Über arabische Parfüms. [SA. aus dem Archiv für Gesch. d. Medizin, Band VIII, Heft 2 und 3.] Leipzig 1914. — [60.] Über Charlatane unter den arabischen Zahnärzten und über die Wertschätzung des Zahnstochers bei den muslimischen Völkern. [SA. aus dem „Correspondenz-Blatt für Zahnärzte" Heft 3, 1914.] (Vom Verfasser.)

52. Zu P 524. *Wiedemann*, Eilhard. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XXXIII. Über optische Täuschungen nach Fahr al Dîn al Râzî und Naṣîr al Dîn al Ṭûsî. XXXIV. Über die Gewichte der Kubikelle usw. verschiedener Substanzen nach arabischen Schriftstellern. [SA. aus den Sitzungsber. der phys.-med. Sozietät in Erlangen. Band 45 (1913).] — XXXV. Über Nivellieren. XXXVI. Über Musikautomaten. XXXVII. Über die Stundenwage. XXXVIII. Theorie des Regenbogens von Ibn al-Haiṭam. XXXIX. Über die Camera obscura bei Ibn al-Haiṭam. XL. Über Verfälschungen von Drogen usw. nach Ibn Bassâm und Nabarâwî. [SA. aus Band 46 (1913).] [Vom Verfasser.]

II. Andere Werke.

13509. Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté orientale. I—VI. 1906—1913. 4°. (R.) Bb 818/20.

13510. *Hrozný*, Friedrich. Das Getreide im alten Babylonien. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des alten Orients. I. Teil. Mit einem botanischen Beitrage von Franz von *Frimmel*: „Über einige antike Samen aus dem Orient". Mit 2 Tafeln. (= SWA. 173, 1.) Wien 1914. (R.) Nc 75.

13511. *Frankenberg*, Wilhelm. Der Organismus der semitischen Wortbildung. (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft XXVI.) Gießen 1913. (R.) Da 410.

13512. *Bauerreiß*, Heinrich. Zur Geschichte des spezifischen Gewichts im Altertum und Mittelalter. (Diss. phil. Erlangen.) Erlangen 1914. (Von Herrn Prof. Wiedemann.) P 30/50.

13513. *Leclère*, Adhémard. Histoire du Cambodge depuis le 1er siècle de notre ère. D'après les inscriptions lapidaires, les annales chinoises et annamites et les documents européens des six derniers siècles. Paris 1914. (R.) Ng 940.

13514. Leaves from three ancient Qurâns possibly pre-'othmânic, with a list of their Variants. Edited by Alphonse *Mingana* and Agnes Smith *Lewis*. Cambridge 1914. (R.) De 1737.

13515. *Kittel*, Rud. Judenfeindschaft oder Gotteslästerung? Ein gerichtliches Gutachten von . . . Mit einem Schlußwort: Die Juden und der gegenwärtige Krieg. Leipzig 1914. (R.) Hb 1324.

13516. al-Ḥallāǧ. Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al Hosayn-ibn Manṣoūr al Ḥallāj. Publiés avec tables, analyses et index par Louis *Massignon*. Paris 1914. (R.) De 5216. 4°.

13517. al-Ḫuwārazmī Abū Ǧa'far. Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der lateinischen Übersetzung des Athelhard von Bath auf Grund der Vorarbeiten von A. *Bjørnbo* † und R. *Besthorn* in Kopenhagen herausgegeben und kommentiert von H. *Suter*. (= Mém. de l'Acad. R. des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhague, 7me série, Section des Lettres, t. III, no. 1.) København 1914. (Vom Herausgeber.) De 5615. 4°.

13518. 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm. Abû-Muhammed-Ali-Ibn-Hazm al-Andalusi, Ṭauḳ-al-Ḥamâma. Publié d'après l'unique manuscript de la bibliothèque de l'université de Leide par D. K. *Pétrof*. Leide 1914. (R.) De 3379.

13519. *Heepe*, Martin. Die Komorendialekte Ngazidja und Nawani auf Grund älteren und neueren Materials. (Leipziger Diss.) Hamburg 1914. (Von Herrn Geheimrat Prof. Fischer.) Fd 404. 4°.

13520. *Weismann*, Jakob. Talion und öffentliche Strafe im mosaischen Rechte. Aus der Festschrift für Adolf Wach. Leipzig 1913. (R.) K 305.

13521. Beiträge zur Religionswissenschaft. Herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 1. Jahrgang (1913/14). Heft 1 und 2. Stockholm-Leipzig. (R.) Ha 15.

13522. *Guthe*, Hermann. Geschichte des Volkes Israel. Dritte, vielfach verbesserte Auflage. Mit fünf Abbildungen im Text und vier Karten. (= Grundriß der theologischen Wissenschaften. Vierzehnte Abteilung.) Tübingen 1919. (R.) Nd 241.

13523. Ibn Ǧinnī. Das Kitāb el-muḏakkar wa 'l-mu'annaṯ des Ibn Ǧinnī. Herausgegeben von O. *Rescher*. (SA. aus „Le Monde Oriental", VIII. 1914.) (Vom Herausgeber.) De 6297.

13524. *Ueberschaar*, Johannes. Die Stellung des Kaisers in Japan. Eine staatsrechtlich-historische Skizze. (Leipziger Diss.) Borna-Leipzig 1912. (Von Herrn Geheimrat Prof. Fischer.) Ng 415.

13525. *Quistorp*, Martin. Männergesellschaften und Altersklassen im alten China. Mit Exkursen über primitive wirtschaftliche Differenzierung und Mutterrecht bei den Chinesen. (Diss. phil. Leipzig.) Berlin [1915]. (Von demselben.) Oc 2038.

13526. *Loewenthal*, John. Die Religion der Ostalgonkin. (Leipziger Diss.) Berlin 1913. (Von demselben.) Hb 3880.

13527. *Simon*, Edmund M. H. Beiträge zur Kenntnis der Riukiu-Inseln. (Leipziger Diss.) Leipzig 1913. (Von demselben.) Ob 2537.

13528. *Moser*, Gerhard. Untersuchungen über die Politik Ptolemaeos I. in Griechenland (323—285 a. Chr. n.). Mit einer Voruntersuchung über die Begründung der ptolemäischen Seeherrschaft und einem Anhang über König Philokles von Sidon. (Leipziger Diss.) Weida i. Th. 1914. (Von demselben.) Nh 334.

13529. *Katz*, Benzion. Die Erkenntnistheorie S. Maimons in ihrem Verhältnis zu Kant. (Leipziger Diss.) Berlin-Charlottenburg 1914. (Von demselben.) L 197.

13530. *Leszynsky*, Rudolf. Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie. (Heidelberger Diss.) Kirchhain 1909. (R.) Hb 854.

13531. *Salzberger*, Georg. Die Salomo-Sage in der Semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. Berlin-Nikolassee 1907. (R.) Hb 220.

13532. Sung Yüh. *Erkes*, Eduard. Das „Zurückrufen der Seele“ (Chao-Hun) des Sung Yüh. Text, Übersetzung und Erläuterungen. (Leipziger Diss.) Leipzig 1914. (Von Herrn Geheimrat Prof. Fischer.) Ff 997.

13533. *Gandz*, Salomon. Die Mu'allaqa des Imrulqais. Übersetzt und erklärt. (= SWA. 170, 4.) Wien 1913. (Vom Verfasser.) De 7616.

13534. Festschrift, Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig 1914. (R.) Bb 1429/50.

13535. Ibn Maimūn. Mose ben Maimûn's Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kap. I—IV). Arabischer Urtext mit hebräischer Übersetzung, Einleitung, deutscher Übersetzung nebst kritischen und erläuternden Anmerkungen herausgeg. von Jacob *Sänger*. (Würzburger Diss.) Kirchhain 1912. (Von Herrn Geheimrat Prof. Fischer.) De 6687/79.

13536. *Hond*, Meijer de. Beiträge zur Erklärung der Elḫiḍrlegende und von Korân, Sure 18 59 ff. (Der korânisierte Elḫiḍr.) (Würzburger Diss.) Leiden 1914. (Von Herrn Prof. Streck.) Hb 157.

13537. Aḥiḳartexte. *Stummer*, Friedr. Der kritische Wert der altaramäischen Aḥiḳartexte aus Elephantine. (Diss. phil. Würzburg.) Münster i. W. 1914. (Von demselben.) De 611.

13538. *Friedmann*, Joseph. Der gesellschaftliche Verkehr und die Umgangsformen in talmudischer Zeit. (Würzburger Diss.) Galata 1914. (Von demselben.) Nd 187.

13539. *Klein*, Hugo. Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen. (Würzburger Diss.) Halle (Saale). (Von demselben.) Ob 1411.

13540. *Streck*, Maximilian. Researches in Assyrian and Babylonian Geography, part I, by Olaf A. *Toffteen*. Besprochen von . . . . (SA. aus Babyloniaca II, 4.) Paris 1908. (Von demselben.) Db 205.

13541. *Seybold*, Cristian Federico. Hispano-Arabica I—IV. (SA. aus der „Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino“.) Granada 1913 u. 1914. (Vom Verfasser.) De 226/40.

13542. aš-Šanfarā. *Jacob*, Georg. Schanfarā-Studien. 1. Teil. Der Wortschatz der Lāmīya nebst Übersetzung und beigefügtem Text. (= SBA., phil. Klasse 1914, 8.). München 1914. (Vom Verfasser.) De 10306.

13543. Bopadeva. Vopadeva's Mughabodha. Herausgegeben und erklärt von Otto *Böhtlingk*. St. Petersburg 1847. (Von Herrn Geheimrat Prof. Zachariae.) Eb 2426.

13544. Deutsche Bücherei des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig. Urkunden und Beiträge zu ihrer Begründung und Entwicklung. 9. Ausgabe abgeschlossen am 31. Dezember 1914. (Von der Deutschen Bücherei.) Aa 18. 4⁰.

13545. Erster Bericht über die Verwaltung der Deutschen Bücherei des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig im Jahre 1913. (Von derselben.) Aa 13.

13546. aš-Šanfarā. Schanfaras Lamījat al-ʿArab, auf Grund neuer Studien neuer Studien übertragen von Georg *Jacob*. Mit 1 Tafel. Kiel 1915. (Vom Verfasser.) De 10307.

13547. *Rhodokanakis*, N. Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden. [= SWA. 177, 2.] Wien 1915. (Vom Verfasser.) Df 145.

13548. *Zimmern*, Heinrich. Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß. (Sonderdruck aus dem Renunziationsprogramm der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für 1913/14.) Leipzig 1915. (Vom Verfasser.) Db 257. 4⁰.

13549. *Streck*, Maximilian. Hayastan Khrdastan ev Arevmtean Parskastan babelakan-asorestaneay sepagrerow hamazayn. Shargmaneç Barnabas *Bilezikǵean*. (= Azgayin Matenadaran. L.) Wien 1904. (Vom Verfasser.) Ed 1830.

13550. *Rehse*, Hermann. Wörtersammlung des Ruziba. (Aus dem Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXXI. 1913. 10. Beiheft: Mitteilungen, veröffentlicht vom Seminar für Kolonialsprachen.) Hamburg 1915. Fd 470.

13551. *Endemann*, Carl. Erste Übungen in Nyakyusa. (Aus dem Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXXI. 1913. 10. Beiheft: Mitteilungen, veröffentlicht vom Seminar für Kolonialsprachen.) Hamburg 1915. Fd 430.

13552. Maimonides. *Simonsen*, D. Maimoniana. [SA. aus der Festschrift für Jakob Guttmann.] Leipzig 1915. (Vom Verfasser.) Dh 6086.

13553. *Viśvanātha Devavarman*, Srīrukmiṇīpariṇayam. (Mit Kommentar seiner Gattin Rādhapriya.) Calcutta 1912. (Von Herrn Geheimrat Prof. Zachariae.) Eb 3784.

13554. Vetālapañcaviṃśatiḥ. *Uhle*, Heinrich. Die Vetalapancavimsatika des Sivadasa nach einer Handschrift von 1487 (saṃv. 1544). I. (= BKSGW. 66, 1.) Leipzig 1914. (Vom Verfasser.) Eb 3708.

13555. Lalita Vistara. Zum Lalita Vistara. I. Über die Prosa des Lal. Vist. von Friedrich *Weller*. Leipzig 1915. (Vom Verfasser.) Eb 3087.

13556. Ibn al-Muqaffaʿ. Das kleine Adab-Buch des Ibn al-Moqaffaʿ nach der Ausgabe Cairo 1329/1911 [ed. Ahmed Zeki Pascha] aus dem Arabischen übersetzt von O. *Rescher*. Stuttgart 1915. (Vom Verfasser.) De 6809.

13557. ʿAntara. *Rescher*, Oscar. La „Moʿallaqa“ de ʿAntara avec le commentaire d'Ibn el-Anbārī [271—328 de l'hégire]. (Extrait de la „Rivista degli Studi Or.“ voll. IV. VI.) Roma 1914. (Vom Herausgeber.) De 3584.

Protokollarischer Bericht
über die am 12. Oktober 1915 zu Halle a/S. abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung wird 10^{30} in der Bibliothek der D. M. G. durch Herrn Prof. Dr. Hultzsch eröffnet. Die Versammlung wählt ihn zum Vorsitzenden und Herrn Prof. Dr. Brockelmann zu seinem Stellvertreter; zu Schriftführern die Herren Dr. Schindler und Dr. Walther; zu Rechnungsprüfern die Herren Geheimrat Dr. Steindorff und Prof. Dr. Weißbach.

Liste der Teilnehmer s. in Beilage A.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Kuhn, Praetorius und Windisch werden wiedergewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß aus folgenden Mitgliedern zusammen:

gewählt in Marburg 1913	Leipzig 1914	Halle 1915
Brockelmann	Erman	Kuhn
Fischer	Kirste	Praetorius
Hultzsch	Reinisch	Windisch
Zimmern	Stumme	

2. Als Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung wird diejenige Stadt bestimmt, in der die nächste Versammlung der Deutschen Philologen und Schulmänner tagen wird, oder — für den Fall, daß eine solche Versammlung im Jahre 1916 nicht stattfinden sollte, — Leipzig.

3. Über Herrn Prof. Weißbach's Vorschlag, die Abgabe von mehr als dreißig Sonderabzügen an die Verfasser von Artikeln in der *Zeitschrift* zuzulassen (vgl. Bd. 68, S. LXV f.), findet ein erneuter Meinungsaustausch statt. Die Zusage des Redakteurs der *Zeitschrift*, von nun an in weitgehendem Maße Verkaufsexemplare der in der *Zeitschrift* erscheinenden Artikel anfertigen zu lassen, veranlaßt Herrn Prof. Weißbach, seinen Vorschlag zurückzuziehen.

4. Über einen Antrag der Herren Proff. Geyer und Brockelmann wird die Beschlußfassung bis auf weiteres ausgesetzt.

5. Herr Prof. Hultzsch verliest den Bericht des Schriftführers für 1914/15 (s. Beilage B).

6. Herr Prof. Stumme verliest den Redaktionsbericht für 1914/15 (s. Beilage C).

7. Herr Dr. Bauer verliest den Bibliotheksbericht für 1914/15 (s. Beilage E).

Eine Anfrage Herrn Dr. Schindler's nach dem Schicksal mehrerer wertvoller Handschriften und Bücher, die unser Mitglied Frau Agnes Smith Lewis in Cambridge (England) seinerzeit der „Weltausstellung für Buchgewerbe und Graphik in Leipzig 1914" geliehen hatte und bei Ausbruch des Krieges in der

Bibliothek der D. M. G. hatte verwahrt wissen wollen, führt zu einer Besprechung der Behandlung auch anderer wissenschaftlicher Leihgaben aus dem Auslande innerhalb jener Ausstellung. Herr Geheimrat Steindorff wird gebeten, sich der Sache anzunehmen, und sagt bereitwilligst zu.

8. Herr Prof. Stumme verliest den Kassenbericht für 1914/15 (s. Beilage D), der den Rechnungsprüfern seit Beginn der Sitzung vorlag. Die Rechnungsprüfer beantragen Entlastung der Kassenführung, die erteilt wird.

Die Sitzung wird 11 [50] geschlossen.

Die Vorsitzenden	Die Schriftführer
E. Hultzsch. Brockelmann.	Schindler. Walther.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer[1]) an der Allgemeinen Versammlung der D.M.G. am 12. Oktober 1915 zu Halle.

1. Brockelmann.
2. B. Schindler.
3. A. Walther.
4. Stumme.
5. Steindorff.
6. Weißbach.
7. Zimmern.
8. Guthe.
9. J. W. Rothstein.
10. Steuernagel.
11. Hölscher.
12. Zachariae.
13. Bauer.
14. Schäfers.
15. R. Kittel.
16. *G. Kittel.
17. *Sickenberger.
18. Dalman.
19. *Marquart.
20. Bräunlich.
21. E. Hultzsch.
22. *Deißmann.
23. *Weidenkaff.
24. *Baumann.
25. *Graf.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1914—1915.

Seit dem letzten Jahresbericht (Bd. 68, S. LXVIf.) sind der D. M. G. 7 Personen (Nr. 1557—1563) und eine Körperschaft (Nr. 60) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Baedeker, Baumgarten und Oskar Mann. Die Gesellschaft verlor außer dem im letzten Berichte genannten Herrn Dr. Weyh noch drei hoffnungsvolle jüngere Fachgenossen auf dem Felde der Ehre. Es sind dies die Herren Graefe, Klauber und Wenig. Ferner entriß uns der Tod die ordentlichen Mitglieder Barth, Klostermann und Thibaut.

Am 31. Dezember 1914 zählte die Gesellschaft 498 Mitglieder gegen 485 am 31. Dezember 1913, erhielt also im letzten Jahre einen Zuwachs von 13 Mitgliedern.

---

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Die mit * versehenen sind nicht Mitglieder der D. M. G.

Von der ZDMG. wurden im Jahre 1914 556 Exemplare an Mitglieder und Gesellschaften versandt und 146 Exemplare an Buchhändler abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im Jahre 1913 Mk. 4853,58, dagegen im Jahre 1914 nur 3631,55, also Mk. 1222,03 weniger als im Vorjahre — eine offensichtliche Wirkung des Weltkrieges. Eine weitere Begleiterscheinung des Kriegszustandes ist die große Zahl der Mitglieder, welche mit ihrem Beitrag im Rückstande geblieben sind. Es waren dies im Jahre 1913 20 Mitglieder mit Mk. 336,80, dagegen im Jahre 1914 122 Mitglieder mit Mk. 2101,55. Diese Rückstände werden wahrscheinlich erst nach Beendigung des Krieges eingehen, da gegenwärtig der Verkehr mit den Angehörigen feindlicher Staaten unmöglich oder doch nur auf Umwegen durch neutrale Vermittlung zu erreichen ist.

Die Gesellschaft unterstützte in den beiden letzten Jahren die *Zeitschrift für ägyptische Sprache* mit je Mk. 400 und die *Enzyklopädie des Islam* mit je Mk. 300, dazu im Jahre 1913 das *Pañchavidhasūtra* mit Mk. 200 und im Jahre 1914 die *Orientalische Bibliographie* (für einen Doppelband) mit Mk. 1000.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1915 nochmals an den Privatdozenten Herrn Dr. Hans Bauer verliehen.

E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1914—1915.

Das 4. Heft des 68. Bandes der ZDMG. gelangte am 10. Februar 1915 zur Ausgabe; gegenüber 752 Seiten (arab. Seitenzählung) jenes Bandes wird der 69. Band nur etwas über 500 Seiten aufweisen, doch nicht wegen Mangels an Manuskript. Als erste Heftverschickung dieses 69. Bandes ging am 10. Juni ein Doppelheft 1/2 in die Welt; Heft 3 folgte am 20. September; Heft 4 wird um die Jahreswende ausgegeben werden können. Von den „Wissenschaftlichen Jahresberichten" erschienen im 69. Bande einer über die Abessinischen Dialekte und einer über Ägyptologie. Die Rubrik „Chronik der Reisen, Ausgrabungen und Erwerbungen" konnte in ihm, da die Weltlage es so wollte, nicht mit Mitteilungen bedacht werden. Als Separatum erschien aus Heft 1/2 des 69. Bandes „Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften. Von Eugenio Griffini. Mit 18 Tafeln". Mit großer Freude ist es zu begrüßen, daß zwei Hefte der „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" publiziert werden konnten, nämlich Nr. 2 und 3 des XIII. Bandes derselben, betitelt „Neuaramäische Märchen und andre Texte aus Ma'lūla (Nr. 2 die Texte, Nr. 3 die deutsche Übersetzung enthaltend). Hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's herausgegeben von G. Bergsträßer. Gedruckt mit Unterstützung von seiten der Witwe E. Prym's, der Nachkommen A. Socin's und mehrerer Schüler des Letzteren". Die Korrekturbogen dieser nützlichen Publikation, die der Kasse der D. M. G. keinen Pfennig kostet, hat der (jetzt zum Professor der semitischen Sprachwissenschaft an der Universität in Konstantinopel ernannte) Herr Dr. G. Bergsträßer zum Teil inmitten der Ein- und Doppeldecker seines Flugparkes im Felde lesen müssen. H. Stumme.

Beilage D.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1914

Einnahmen.

	Mark	Pf.	Mark	Pf.
Kassabestand vom Jahre 1913			28704	45
Rückständige Jahresbeiträge 1912	15	—		
" " 1913	96	50		
Vorausgezahlte " 1915	15	—		
Porti	7	—		
Summa			133	50
Jahresbeiträge 1914	5652	05		
Porti	226	—		
Summa			5878	05
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung				
Laut geprüftem Abschluß 1914	11976	66		
" " " 1913	11917	11		
Daher Zuwachs auf 1914			59	55
Zinsen auf Wertpapiere etc.			860	58
Unterstützungen:				
Von der Königl. Preußischen Regierung	1800	—		
" " Sächsischen "	900	—		
" " Württemberg. "	350	—		
Summa der Unterstützungen			3050	—
Geschenke:				
Von Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch	105	—		
Von Gönnerseite (Orient.-Kongreß)	12	—		
Summa der Geschenke			117	—
Druckkosten-Beitrag:				
Für Griffini, Die jüngste ambrosianische Sammlung arab. Handschriften			200	—

Ausgaben.

	Mark	Pf.	Mark	Pf.
Satz, Druck und Lithographie der Zeitschrift Band 67, Heft 4	1994	60		
" " 68, " 1	2460	34		
" " 68, " 2	2321	41		
" " 68, " 3	1530	—		
" " 68, " 4	979	37		
Summa der Herstellungskosten			9285	72
Verschiedene Drucksachen etc.			57	80
Honorare im Jahre 1914 und früher			1117	92
Unterstützung orientalischer Druckwerke			1700	—
Gehälter, Redaktion, Renumeration (einschließlich Buchwart) und	2110	—		
Rechnungsmonenten	40	—		
Summa			2150	—
Porti, Bestellgelder, Frachten			177	54
Heizung der Bibliothek	300	—		
Beleuchtung	22	60		
Summa			322	60
Buchbinderarbeiten			551	54
Feuerversicherung (Halle a/S.)			33	—
Reisekosten			4	80
Amtsgerichtskasse			10	40
Allg. D. Cred.-Anst.: Rückzahlungen			2765	23

	Mark	Pf.
Absatz von Publikationen im Jahre 1914 durch F. A. Brockhaus	3631	55
Kursdifferenzen, Portovergütungen etc.	11	79
Darlehen:		
Allg. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	7951	41
Summa der Einnahmen	50597	88
Hiervon ab:		
Summa der Ausgaben	20013	95
verbleibt Bestand	30583	93
und zwar:		
In Wertpapieren	16600	—
Vermögen der Fleischer-Stiftung	11976	66
In Bar	2007	27
wie oben	30583	93

	Mark	Pf.
Führung der Kasse: F. A. Brockhaus	150	—
Provision, Porti etc. „ „	1479	50
Insgemein: Als für Schreib- und Bibliotheksgerät, Verpackungs- u. Verschickungskosten, Vorhaltung und Waschen von Handtüchern, Reinigen und Aufwarten in den Räumen, Aufbewahrung der Wertpapiere. Kleine Anschaffungen etc.	207	90
Summa der Ausgaben	20013	95

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1914.

Aktiva.

	Mark	Pf.
Kassenbestand	30583	93
Rückständige Mitgliederbeiträge	2101	55
	32685	48

Passiva.

	Mark	Pf.
Honorare, noch zu zahlen	638	95
Allg. Deutsche Credit Anstalt: Darlehen	3568	95
Durch Vermittlung von Herrn Prof. Dr. H. Stumme erwirktes zinsloses Darlehen	2000	—
Vermögen	26477	58
	32685	48

	Mark	Pf.
Vermögen am 31. Dez. 1914	26477	58
„ „ „ „ 1913	26453	80
Vermögens-Zuwachs 1914	23	78

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant
Rechnungs-Rat A. Hesse in Halle a. S., als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig,
als Kassierer.

Beilage E.

Bibliotheksbericht für 1914—1915.

Der Bücherbestand hat sich im Berichtsjahre um 80 Werke (13478—13557) vermehrt. Der Eingang der Fortsetzungen aus dem feindlichen Ausland stockte natürlich mit Ausbruch des Krieges vollständig; auch einige deutsche und österreichische Zeitschriften, mit denen wir im Austausch stehen, wurden durch den Krieg in Mitleidenschaft gezogen.

Ausgeliehen waren während des Berichtsjahres 178 Bücher (272 Bände) und 1 Handschrift. Das Lesezimmer war auch im abgelaufenen Jahr fast jeden Tag besucht.

H. Bauer.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten:

ab 1915:

1563 Herr Prof. W. Witschel, Oberlehrer am Luisenstädtischen Realgymnasium zu Berlin, in Charlottenburg, Kantstr. 129,

und ab 1916:

1564 Herr Dr. Hermann Möller, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, F, Mathildevej 2.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1915 getreten:

61 die Stadtbibliothek in Budapest, IV, Gróf Károlyi-utca 8.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Dr. Paul Schroeder, Kaiserl. Deutschen Generalkonsul a. D., † in Jena am 13. Okt. 1915.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. S. Beck in Berlin, W. 62, Bayreuther Str. 27/28,

Herr Dr. G. Bergsträßer, Prof. a. d. Univ. Konstantinopel, Hôtel Germania,

Herr Prof. Dr. J. Eggeling in Witten (Westfalen) bei Herrn Pastor Wilm, Vorsteher des Diakonissenhauses,

Herr Prof. Dr. C. F. Lehmann-Haupt in Konstantinopel,

Herr Prof. Dr. G. Hölscher in Halle a/S., Richard Wagnerstr. 28,

Herr Prof. Dr. J. Horovitz in Frankfurt a/M., Melemstr. 2,

Herr Prof. Dr. G. Jacob in Kiel, Roonstr. 5,

Herr Prof. Dr. V. Lesný in Smichov b. Prag, Hořejší náb. 7,

Herr Dr. O. Rescher in Wünsdorf b. Berlin, Halbmondlager,

Herr Prof. Dr. P. Rheden in Brixen (Tirol), Grießg. 9 (Kreuzschwestern),

Herr Dr. A. Schaade in Berlin, NW. 7, Dorotheenstr. 51,

Herr Dr. B. Schindler in Leipzig, Ranstädter Steinweg 42, Erdg.,

Herr Prof. B. Schütthelm in Mannheim, Lameystr. 18 III,

Herr Dr. H. Torczyner in Wien, II, Gredlerg. 2,

Herr Prof. Dr. A. Ungnad in Jena, Moltkestr. 6 II,

Herr Dr. A. Yahuda, Prof. a. d. Univ. Madrid, und

Vereeniging „Koloniaal Instituut" in Amsterdam, Sarphatistraat 36.

Zur Kenntnis!

Soeben erscheint: ***Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach dem Bestande vom 25. Juli 1914 unter Eintragung der bis zum 3. Januar 1916 gemeldeten Veränderungen.*** Leipzig, F. A. Brockhaus, 1916. Preis 60 Pfennige (für Mitglieder 45 Pfennige), portofreie Zusendung.

Verzeichnis der vom 1. Juli bis 10. Dezember 1915 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 13. Zweiter Bericht über die Verwaltung der Deutschen Bücherei des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig im Jahre 1914. (Von der Deutschen Bücherei.)
2. Zu Ab 77. 4°. Bulletin of the Philippine Library. Vol. III. Number 5. 6. 7. 8. 9. Manila 1915.
3. Zu Ac 183. *Harrassowitz,* Otto. Bücher-Katalog 370. Slavica. Leipzig 1915. — 371. Ural-altaische Völker und Sprachen. Die Türkei. Ost- und West-Türkisch. Nebst Anhang Albanien. Leipzig 1915.
4. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse. Jahrgang 1915. Nr. 4. 5. 6. Gedächtnisrede auf Reinhold Koser von Otto *Hintze.* Berlin 1915.
5. Zu Ae 8. 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXXI. No. 1. 2. Leipzig 1915.
6. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Beiheft 1914. 1915, Heft 2. Berlin 1914.
7. Zu Ae 51 Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 66. Band. 1914. 1. 2. 3. — 67. Band. 1915. 1. Leipzig 1915.
8. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1915. XXV—XL. Berlin 1915.
9. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 178. Band, Abh. 2. 4. 179. Band, Abh. 1. 3. Wien 1915.
10. Zu Af 3. 4°. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. XXV. (Reihe B. 15.) *Dahl,* Edmund. Nyamwesi-Wörterbuch. Hamburg 1915.
11. Zu Af 94. 4°. Vereeniging „Koloniaal Instituut" Amsterdam. Beschrijving der Bouwplannen. [Amsterdam 1915.]
12. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. LXIII. No. 213. 214. Philadelphia 1914.
13. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1913. Volume XLIV. Boston, Mass.
14. Zu Ah 12. XXII. Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1914/15. Voran geht: Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Heft V. Von V. *Aptowitzer.* Wien 1915.

15. Zu Al 55. *Kern*, H., Verspreide Geschriften, onder zijn toezicht verzameld. Derde Deel. Voor-Indie, slot; Achter-Indie, eerste gedeelte. 's Gravenhage 1915. (Vom Koninglijk Instituut.)

16. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 71. Eerste en tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1915.

17. Zu Bb 608e. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Naamlijst der Leden op 1. Juni 1914. 1. Juli 1915. o. O. u. J.

18. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society ... Volume 34. Part IV. Volume 35. Part I. II. New Haven 1915.

19. Zu Bb 800. 4°. Orientalistische Literatur-Zeitung. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. 18. Jahrgang. Nr. 7. 8. 9. 10. 11. Leipzig 1915.

20. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold Freiherrn *von Lichtenberg*. Band VII. 4. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1915.

21. Zu Bb 830. 4°. Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. Österreichischen Handelsmuseum in Wien. 41. Jahrgang. No. 5—8. Wien 1915.

22. Zu Bb 834. 8°. Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. IX. 1914. Fasc. 1. Uppsala.

23. Zu Bb 920. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Georg *Kampffmeyer*. Band III. Heft 2. Mit Bibliographie Nr. 269—288. Berlin 1915.

24. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. V. Heft 4. Bd. VI. Heft 1. Berlin 1915.

25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 69. Band. 3. Heft. Leipzig 1915. (2 Expl.)

26. Zu Bb 933. 4°. Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Otto *Kümmel* und William *Cohn*. Dritter Jahrgang. Heft 4. Berlin 1915.

27. Zu Bb 945. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ... XXIX. Band. Heft 1—2. Wien 1915.

28. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. VI, 1/2. *Landsberger*, Benno. Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Erste Hälfte. Leipzig 1915.

29. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, publiée ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XIX. Fasc. I. II. 1915. Upsala 1915.

30. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegen von Georg *Steindorff*. 52. Band. Leipzig 4915.

31. Zu Db 251. Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Herausgegeben von Carl *Bezold*. XXIX. Band. 3—4. Heft. Straßburg 1915.

32. Zu De 6697. 4°. Ibn Sa'd. Biographien Muhammeds ... Band V. Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien. Herausgeg. von K. V. *Zetterstéen*. Leiden 1905. (Vom Herausgeber.)

33. Zu Eb 6230. [Monographs.] Gypsy Lore Society. Monographs. No. 3. *Macalister*, R. A. Stewart. The Language of the Nawar or Zutt, the Nomad Smiths of Palestine. London [1914]. (R.)

34. Zu Fb 17. Renwardt *Brandstetters* Monographien zur Indonesischen Sprachforschung. XII. Die Lauterscheinungen. Luzern 1915. (Vom Verfasser.)

35. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume XI. Part I. Bangkok 1914. (Von der Siam Society.)

36. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft. 18. Band. Heft 1—4. Leipzig und Berlin 1915.

37. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Vierde Jaargang, Afl. 4. Haarlem 1915.

38. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXVIII. Heft 3. 4. Leipzig 1915.

39. Zu Ia 140b. Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrag des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von G. *Hölscher*. Band 1, Heft 5. 6: *Killermann*, S. Die Blumen des heiligen Landes. Leipzig 1915.

40. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 384. 385. 386. 387. = X. Band. Nr. 7. 8. 9. 10. Wien 1915.

41. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band VIII, 1915. Der ganzen Reihe Band XLVIII. Heft 2. Wien 1915.

42. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XIX. 1915. Number 3. Norwood, Mass.

43. Zu Ne 145. 4°. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th. *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und H. *Bauer*. 21. Lieferung: Gulbadan Bēgam—Hamadhān. Leiden. Leipzig 1915.

44. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band VI, Heft 2. Straßburg 1915.

45. Zu Ng 874. The Burney Papers. Printed by order of the Vajirañāṇa National Library. (Printed for privat circulation.) Vol. IV. Part 2. Bangkok 1913. Vol. V. Part 1. 1914.

46. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 106. Band, I. Hälfte. Wien 1915.

47. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1915. No. 6. 7. 8. Berlin.

48. Zu Oc 30. 4°. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band IX. 1914. Heft 6. Wien.

49. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 18. Jahrgang. 1—2. Heft. (Der ganzen Reihe 53. Heft.) Wien 1915.

II. Andere Werke.

13558. *Taeschner*, Franz. Glossar zu den transskribierten Texten in Georg *Jacob's* Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. Berlin 1915. (Vom Verfasser.) Fa 2575/51a.

13559. *Jacob*, Georg. Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. stark vermehrte Auflage. 1. Teil. Berlin 1915. (Vom Verfasser.) Fa 2575/51 a

13560. aš-Šanfarā. *Jacob*, Georg. Schanfarà-Studien. 2. Teil. Parallelen und Kommentar zur Lāmija. Schanfarà-Bibliographie. (= SBA., phil. Klasse 1915, 4.) München 1915. (Von demselben.) De 10306 a.

13561. *Heinke*, Kurt. Monographie der algerischen Oase Biskra. (Leipziger Diss.) Halle a. S. 1914. Ob 755/20

13562. *Laufer*, Berthold. The Story of the Pinna and the Syrian Lamb. (Repr. from the Journ. of American Folk-Lore, Vol. XXVIII, 1915.) (Vom Verfasser.) P 162.

13563. *Laufer*, Berthold. The Eskimo Screw as a Culture-Historical Problem. (Repr. from the „American Anthropologist", Vol. 17, 1915.) (Vom Verfasser.) P 163.

13564. *Perthes*, Justus. Hauptkatalog von Justus Perthes, Gotha. Gotha 1915. (Vom Verlag.) Ac 359. 4°.

13565. al-Mufaḍḍal b. Salama. The Fākhir of al-Mufaḍḍal b. Salama. Edited from Manuscripts et Constantinople and Cambridge by C. A. *Storey*. Leiden 1915. (Von der Verwaltung des „Fond de Goeje".) De 8722.

13566. Śukasaptati. Das indische Papageienbuch. Aus dem Sanskrit übersetzt von Richard *Schmidt*. (= Meisterwerke orientalischer Literaturen, herausgeg. von Hermann *v. Staden*. Dritter Band.) München 1913. (Vom Übersetzer.) Eb 3530/5

13567. *Hempel*, Johannes, Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte. (Diss. phil. Leipzig.) Leipzig 1914. (Von Herrn Prof. Stumme.) Ic 510.

13568. *Tschernowitz*, Heinr. Die Entstehung des Schulchan-Aruch. Beitrag zur Festlegung der Halacha. (Diss. Würzburg 1914.) (Von Herrn Prof. Streck.) Dh 7305.

13569. *Alexander*, Siegfried. Beiträge zur Ornithologie Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen. (I. Die Geflügelzucht.) Würzburger Diss. Berlin 1915. (Von demselben.) Oc 862.

13570. *Lauer*, Ch. Zur Renaissance der hebräischen Sprache. (SA. aus dem „Isr. Wochenblatt".) Zürich 1915. (Von Herrn Josef Kaplan, Zürich.) Dh 689/40

13571. *Schmidt*, Marianne. Zahl und Zählen in Afrika. (SA. aus Band XLV [der dritten Folge Band XV] der Mitt. der Anthropol. Ges. in Wien.) Wien 1915. (Von der Verfasserin.) Fd 72.

13572. *Kahle*, Paul. Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes. (SA. aus Theol. Studien und Kritiken. 1915, 4.) (Vom Verfasser.) Ic 228.

13573. Ǧalāl ad-Dīn Rūmī. Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl ed-dīn Rūmī. Aus dem Persischen übertragen von Georg *Rosen*, mit einer Einleitung von Friedrich *Rosen*. München 1913. (R.) Ec 1783.

13574. *Julius von Goor*, Maria E. De buddhistische Non. Geschetst naar gegevens der Pāli-literatuur. (Leidener Proefschrift.) Leiden 1915. (Von der Verfasserin.) Hb 2527.

13575. Elementa Persica. Persische Erzählungen, mit kurzer Grammatik und Glossar von Georg *Rosen*. Neu bearbeitet von Friedrich *Rosen*. Leipzig 1915. (R.) Ec 1578.

13576. Manu. Manu törvényei. Mānava Dharmaśāstra. Szanszkritből forditotta *Büchler* Pál. Budapest 1915. (Vom Übersetzer.) Eb 3170.

13577. List of works in the New York public Library relating to Persia. [Compiled by Ida A. *Pratt*, under direction of Richard *Gottheil*.] (Von der Bibliotheksverwaltung.) Ec 1434.

13578. The Crawfurd Papers. A Collection of Official Records relating to the Mission of Dr. John Crawfurd sent to Siam by the Government of India in the year 1821. Bangkok 1915. Ng 878.

13579. Sa'adjā Gā'ōn al-Faijūmī. *Mieses*, Józef. Rozbiór krytyczny arabskiego przekładu ksiąg I. i II. Pentateuchu Rabbi Sadjasza Gaona. (w. X.) Część I. (Programm des poln. Gymnasiums im Przemyśl.) Przemyśl 1914. (Vom Verfasser.) Ib 1697.

13580. Muḥammad b. Aḥmad b. Jūsuf al-Ḫuwārazmī. Die Medizin im Kitāb mafātīḥ al-'ulūm, von Ernst *Seidel*. (SA. aus den Sitz. Ber. d. phys.-med. Societät in Erlangen, Band 47 [1915].) (Vom Verfasser.) De 8823.

13581. *Klein*, S. Hebräische Ortsnamen bei Josephus. (SA. aus der Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums. 59. Jahrg., Heft 7—10.) (Vom Verfasser.) Ob 1412.

13582. *Bergsträßer*, G. Sprachatlas von Syrien und Palästina. 42 Tafeln nebst 1 Übersichtskarte und erläuterndem Text. Leipzig 1915. (R.) De 277.

13583. Lesestücke, Türkische. Zusammengestellt von Hans *Stumme*. Leipzig 1916. (Von Herrn Prof. Stumme.) Fa 2576/30.

13584. Schrift, Türkische. Ein Übungsheft zum Schreibenlernen des Türkischen von Hans *Stumme* und St. *Tertsakian*. Zweite verbesserte Auflage. (Von demselben.) Fa 2298/100.

13585. Evidence regarding Aguddhya. Formerly published under the title of „Evidence given by the king in the Temple", i. e. King Udumborraj B. E. 2310. Newly translated and revised from a copy of the Burmese Ms. formerly kept in the king's Library in Mandelay, and now published with a preface by Prince *Damrong*. Bangkok, B. E. 2457 [1914]. (Von der Vajirañāṇa National Library.) Ff 2749.

13586. Muḥammad Emīn. Mehmed Emin. „Heda Türke, wach auf!" Ej, türk, ujān! Übersetzung aus dem Türkischen von Arthur Ertogrul v. *Wurzbach*. Laibach 1915. (Vom Übersetzer.) Fa 2297/50.

13587. Specimina Codicum orientalium, conlegit Eugenius *Tisserant*. (= Tabulae in usum scholarum, editae sub cura Johannis *Lietzmann*, 8.) Bonnae 1914. (R.) Da 615. 4°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Kṣemendra's Darpadalanam[1] („Dünkelsprengung").

Von

Richard Schmidt.

I. Der Familiendünkel.

1. Die die Hindernisse ohne Rest behebt, da die Dünkel-Schlange entweicht[2]; die ein Schatzhaus des Wahrheits-Nektars[3]) ist und in ihrer Entfaltung von selbst erstrahlt;

2. die dem Geburtenkreislauf widerstreitet, dem Herzen die Überhebung nimmt und den Nektar der Seelenruhe träufeln läßt: — der Einsicht Verehrung, Verehrung!

3. Kṣemendra bemüht sich, als Arzt für die Erkrankungen durch den Dünkel, aus Liebe zu seinen Freunden um ihre Wiederherstellung mit süßen Spruch-Arzneien.

4. Abstammung, Reichtum, Gelehrsamkeit, Schönheit, Heldenmut, Freigebigkeit und Askese, diese sieben sind hauptsächlich die Gründe zum Stolze bei den Menschen.

5. Zum Heile der vom Selbstbewußtsein überwältigten Menschen, gleichsam zur Behebung des Blendwerks von Dämonen[4]), wird das Darpadalanam verfaßt.

6. Was für ein Dämon mit beharrlich steif getragenem Halse — wir kennen ihn nicht! — hängt sich an die ohne Grund Dünkelhaften, die in ihrer Verblendung ihren Adel für Adel halten?

7. Wenn man die Wurzel einer Familie untersucht, dann zeigt es sich sicherlich, daß sie mit dem Ende in einer Sünde steckt, gerade so wie die des Lotus, deren Ende in Schlamm wurzelt.

---

1) Zu diesem Texte gibt es bereits eine Arbeit von B. A. Hirszbant, Über Kshemendra's Darpadalana, St. Petersburg 1892. Sie enthält eine genaue Analyse des Textes mit zahlreichen Proben im Original und deutscher Übersetzung, den VI. Abschnitt sogar vollständig, und in der Einleitung eine Würdigung des Verfassers. Hirszbant's Text weicht von dem von mir benutzten der Kāvyamālā, Part VI, p. 66 in den Lesarten vielfach ab.

2) Einer Schlange zu begegnen gilt für ein böses Omen.

3) Hirszbant liest anders und trennt die beiden Strophen, die er als an Śiva gerichtet ansieht. Sie sind aber wohl mit den indischen Herausgebern zu einem „yugma" zusammenzufassen und beide auf *viveka* „Einsicht" zu beziehen.

4) H. wohl nicht recht passend „Zum Heile der von Egoismus überwältigten Menschen, die gleichsam Dämonen sind!" Da fehlt das tertium comparationis!

8. Wie der Mist[1]) eines edlen Pferdes nicht edel genannt wird, so auch nicht eines Vorzügereichen vorzügeloser Sohn, der auf dessen Vorzüge stolz ist[2]).

9. Wenn in der Familie der eine Ahne ein Opferer und hochgelehrter Mann war, der andere aber ein Sünder und Dummkopf, wessen Geschlecht soll man dann nachgehen?

10. Auf Erden besteht die Familie als solche nur so lange, als die Verbindung mit den Ahnen dauert; ist die Kraft der Vorzüge abgeschnitten, dann ist es mit der ganzen Familie zu Ende.

11. Was soll der Familienstolz der an tiefster Stätte Geborenen, deren Mütter, niedrig wandelnde Frauen[3]), die Familien niederreißen wie Flüsse die Ufer?

12. Was nützt die Abstammung einem Adligen, der sich aus Scham über seine eben erfolgte Verarmung auf dem Boden wälzt[4]) und vor einem gemeinen Manne kläglich jammernd bettelt?

13. Wer ehrt einen Tugendlosen, mag er auch aus einer tugendreichen Familie stammen? Wem nützt die unfruchtbare Kuh, die (gleichwohl) aus dem Geschlechte der Milchkühe entsproßt ist?

14. Darum prüfe man selber und lasse den auf die Familie gegründeten Stolz fahren; wenn man weiß, daß Adel von Vorzügen abhängt, so richte man seinen Sinn auf Vorzüge.

15. Da die Familie immerfort als verdächtig erscheint, sobald man der Wurzel nachgeht, so gibt es gar keine solche bei den Menschen, indem nur die Reihe der Frauen den Faden der Genealogie weiterspinnt: wer kennt in Wahrheit ihren aus angeborener Liebeslust erwachsenden geheimen Wandel, indem sie ins Gesicht verschämt tun, dabei aber eine Menge Verstellungskünste zeigen?

16. Wenn die Mutter oder Großmutter oder Urgroßmutter eines Mannes, der sich mit Familienstolz schmückt, nach Frauenart schlecht gewesen ist, so trifft diese Schuld die Familie an der Wurzel.

17. Im Sonnengeschlechte wurde der Fürst Triśaṅku zum Caṇḍāla[5]); aus seinem Geschlechte stammen die Erdhüter Dilīpa, Raghu, Rāma usw.

18. Budha, der Ahnherr der aus dem Mondgeschlechte stammenden Erdherrscher, ist bekannt dafür auf Erden, daß er als Sohn des Mondes im Ehebette des Lehrers[6]) gezeugt wurde.

---

1) So nach H.'s vorzüglicher Lesart *na śakṛj jātyam ucyate.* K. hat *na śakyaj jātyam ucyate* mit Fragezeichen.

2) Nach H.'s Text *tadguṇoddhataḥ* statt des tautologischen *tatkulodbhavaḥ* der K., die die Variante *tadguṇodbhutaḥ* verzeichnet; wohl verlesen!

3) Gemeint sind solche Frauen, die sich mit einem Manne aus niedrigster Kaste einlassen und damit ausgestoßen sind.

4) Ein nicht wiederzugebendes Wortspiel zwischen *kulīna* „adlig" und *ku-līna* „am Boden liegend".

5) Durch die Verfluchung seitens der hundert Söhne des Vasiṣṭha, die er beschimpft hatte, weil sie sich weigerten, bei einem unsinnigen Opfer mitzuwirken.

6) Candra, der Mondgott, entführte die Gattin des Bṛhaspati, Tārā mit

19. Karṇa war ein Jungfernsohn, die Söhne des Pāṇḍu waren Bastarde[1]: was braucht man sich da noch weiter um gewöhnliche Familien zu kümmern?

Geschichte von dem stolzen Brahmanensohne und der Eselin.

20. In Mathurā lebte einst ein Brahmane namens Śrutanidhi, der Beste unter den Angesehenen, ein Opferer, berühmt, von bekannter Gelehrsamkeit.

21. Dessen Gattin namens Muktālatā stammte aus hervorragendem Geschlechte, sie war ihm lieb, und ihre Gestalt war reizend in ihrer Anmut.

22. Von ihr hatte er einen Sohn namens Tejonidhi, der war lieblich, von gutem Wandel, der Vordermann der Tugendhaften, ein fleckenloser Spiegel des Wissens.

23. Dieser kluge Vedakenner, ein Disputant, Dichter und Hort aller Kunstfertigkeiten machte in den Hallen[2]) das Haupt der Gelehrten vor Beschämung sich neigen.

24. Wie er vor Dünkelkrankheit fieberte und mit Nackensteifheit versehen war, unternahm es sein Vater unter vier Augen liebevoll, ihm heilsame Arznei zu deren Linderung zu nennen:

25. „Sohn, warum bist du infolge grundloser Überhebung so töricht geworden, daß du, auf dem Elefanten Dünkel reitend, dich scheust, Verehrungswürdigen Verehrung zu zollen?

26. Das Mittel existiert nicht in der Welt, wodurch die Toren, die in die Grube des Dünkels hinabstürzen, auch nur einen Augenblick einen Halt für die Hand finden könnten.

27. O weh, wer hat dir, dem die Erinnerung an die Bescheidenheit entflohen ist, den bei trefflichen Menschen unerwünschten Dünkel beigebracht, der sich auf Abkunft, Wissen und Reichtum gründet?

28. Unsicher ist der Zusammenhang des Geschlechtes, Wissen ist stets streitsüchtig[3]), der Dünkel führt zu nutzloser Verblendung, das Geld schwindet im Nu.

29. Das allein heißt edle Geburt, das allein Tugenderwerb, daß das Haupt Trefflicher sich immer in Bescheidenheit vor Trefflichen neigt.

30. Bei den fleckenlos Verständigen gilt Mitleiden allein als Wissen, Wahrheit allein als unvergänglicher Reichtum, Charakter allein als reiner Adel.

Namen, und zeugte mit ihr, Ehebrecher und Schänder des Ehebettes seines Lehrers zugleich, den Stammvater des Mondgeschlechtes, Budha.

1) Im Texte steht *kṣetrajāḥ*; das ist Kunstausdruck für Söhne, die einer Leviratsehe entsprossen sind. Vgl. Jolly, Recht und Sitte p. 70.

2) Die Audienzhallen der Fürsten etc., in denen Dichter und Gelehrte zusammenkamen und ihre Kunst zeigten.

3) Ich trenne *vidyā vivādinī*.

31. Bei Hochgemuten ist der Wohlstand schön ohne Ausschweifung, die Abkunft rein ohne Niedrigkeit, das Wissen lauter ohne Dünkel.

32. Wem bringt Haß nicht Schaden? Wem bringt Freundlichkeit nicht Wohlfahrt? Wem bringt Dünkel nicht Sturz? Wem bringt Erniedrigung nicht Erhöhung?

33. Was soll ein Freigebiger, der arm ist? Was soll ein Adliger, der sündhaft ist? Was soll ein Zufriedener, der knauserig ist? Was soll ein Weiser, der vor Dünkel blind ist?

34. Freundesgefühl wird Feindschaft, Spenden wird Rauben, Wissen wird zu hundertfacher Torheit bei einem Manne, der von dem Gespenste Dünkel überwältigt ist.

35. Der Feind der Tugendreichen ist der Mißgünstige, der der Gierigen der allzuviel Erbittende, der der Dünkelhaften jedermann, niemand aber der der freundlich Redenden.

36. Deshalb sollst du, mein Sohn, niemals Selbstbewußtsein hegen; wer den Hals vor Dünkel reckt, wird von dem grausigen Dämon Verblendung besessen gemacht.

37. Der große Baum Betörung, der aus Dünkel bestehend aufwächst aus einem nach oben strebenden Stamm[1]), aus einer Menge Vorzüge, die im Herzen Erstaunen erregt, aus überaus reizender Schönheit, aus großem Reichtum oder Wandel — dessen fest gewachsene Wurzel zuvörderst zu zerschneiden mußt du dich stets bemühen.

38. Zeige keine Mißachtung gegenüber von Vorzügen, mein Sohn, wenn du auch Glück gehabt hast: selbst ein gefüllter Krug fällt vom Brunnen(rande) hinunter, wenn er vom Stricke[2]) getrennt wird.

39. Laß fahren den Dünkel wegen der Abstammung, deren Anfang verhüllt ist; laß fahren den Dünkel wegen des Geldes, das, kaum gesehen, verschwunden ist; laß fahren den Stolz auf das Wissen, das einer Ware gleicht; laß fahren den Stolz auf die Schönheit, die die Zeit verschlingt.

40. Mein Sohn, du bist ernstlich vermahnt worden; wenn du die Dünkelverblendung nicht aufgibst, dann wird diese deine Überhebung, die scharfe Pein erzeugt, zu einem Stachel werden.

41. Der Elefant für den Lotusteich[3]) Reichtum, ein zerschmetternder Donnerkeil für die Achtung seitens guter Menschen, ein Wegweiser für den Sturz, ein aufsteigender Rauch für das Gemälde der guten Taten, ein frisches Fieber bei den besten Anlagen (?)[4]), eine Wolke für die Mondscheibe Tugendwandel: so ist

1) Natürlich ist das doppelsinnig und geht zugleich auf eine hohe Abstammung.

2) Das Wort für „Strick“, *guṇa*, bedeutet zugleich Tugend, Vorzug.

3) Die Art und Weise, wie der Elefant im Lotusteiche haust, wobei er die Wasserrosen plump zertrampelt, ist im Sanskrit sprichwörtlich.

4) H. liest statt des *parāśaya* von K. *jaḍāśaya* und übersetzt „wie ein

der Dünkel immer für die dünkelhaft Gesinnten die Ursache der Vernichtung der Vorzüge.

42. Wenn die Vergänglichkeit hier zur Beständigkeit würde und nicht alles schließlich schal schmeckte, dann würde auch diese deine auf Abstammung, Vermögen, Wissen usw. gegründete Überhebung nicht tadelnswert sein.

43. „Ich bin redegewandt, ich bin für alle Wissenden wegen meiner Vertrautheit mit der Wissenschaft der Lehrer, ich bin stolz, ich bin ein trefflicher Dichter, da der Redestrom sich in gereifter Form ergießt, ich bin der zahme *haṃsa*, der im Herzen[1]) der Lotusäugigen wandelt“: so macht der Dünkeldämon sich im Innern der Männer breit.

44. Reichtum geht im Nu verloren, auch wenn er bewacht wird; der Leib ist nur eine Fülle aufgehäuften Elends, und selbst die Verbindung mit dem Glücke der Genüsse oder der Meditation ist unwahr: das ist die Verwünschung, die dem Treiben grundloser Überhebung auf dem Fuße folgt.“

45. Also von dem Vater vielfach angeredet ging jener doch wie ein brünstiger Elefant einher, die Augen spielend geschlossen und im Ungestüm des Stachelhakens (der Vorwürfe) nicht achtend.

46. Mit dem Fuße zeichnen die Dünkelhaften Figuren auf den Erdboden, sie atmen zornheiß, unter seitlichen Schrägblicken machen sie ein grimmiges Gesicht mit Brauenrunzeln, die Stirnhaut schmilzt unter dem Reiben der schwitzenden Fingerfahne; sie zittern wie von Dämonen Besessene zur Zeit, wenn ein guter Spruch getan wird.

47. Einst nun begab sich jener nach dem Hause eines Freundes auf ein Fest, und zwar bestieg er in eiliger Begierde einen Esel, wiewohl treffliche Pferde vorhanden waren.

48. Von ihm mit spitzem Stachel immer wieder angetrieben ward der Esel von heftigen Schmerzen gepeinigt und von dem strömenden Blute besudelt.

49. Unter Tränenströmen erzählte er einer ihm begegnenden Eselin, seiner Mutter, in der seiner Stimme angemessenen Weise seine Mühsal und sprach:

50. „Mutter, siehe, dieser niedrig gesinnte junge Brahmane geht darauf aus, mich, sein Reittier, zu töten, indem er mich mit dem Stachelstocke zerfleischt.

51. Was soll ich tun, der ich von diesem bösartigen Todesgotte gefaßt bin? Soll ich ihn in eine Höhle stürzen oder meinen Leib in ein Loch werfen?“

52. Mit Tränen in den Augen sprach darauf die Eselin zu

---

neues Fieber bei dummen Leuten“, was keinen Sinn gibt, da die höhere oder niedrigere Intelligenz auf die Heftigkeit des Fiebers keinen Einfluß hat. Über das „frische Fieber“ (*navajvara*) vgl. Jolly, Medicin, p. 73.

1) Der Dichter spielt hier nach beliebter Sitte mit *mānasa* „Herz“ und *Mānasa*, dem Namen eines Sees, an dem sich die *haṃsa* genannten Schwimmvögel besonders gern aufhalten.

ihrem traurig stöhnenden, betrübten Sohne, dessen Leid sie voll Liebe überdachte:

53. „Trage den Dünkelhaften da, mein Sohn; ertrage die Qual des Mißgeschicks: in seinem harten Herzen gibt es wahrlich kein Körnchen Erbarmen.

54. Dieser rohe Mensch ist von einem Śūdra mit einer Brahmanin gezeugt, ermangelt der Brahmanenwürde und benimmt sich wie ein Caṇḍāla, der das grausige Leid anderer nicht kennt.

55. Das deutliche Merkmal derer, die aus einer Vermischung der Kasten hervorgegangen sind, ist dies: ein Herz arm an Mitleid und eine Sprache rauh wie eine Säge.

56. Bei denen, die aus ein und demselben Samen erzeugt sind, ist die Rede frischer Butter vergleichbar, der Sinn ist von Erbarmen weich, und das Haupt (demütig) gebeugt.

57. Der Schurke brüllt im Zorn einen bitteren Wortschwall her, hegt grundlos Feindschaft, zeigt in seiner niedrigen Art kein Mitleid mit dem in Unglück Geratenen; besessen auf vergängliche Kennerschaft verachtet er die Bedienten; Tugendreichen gegenüber speit er Dünkel, der Niedrige mit seinem nicht niedrigen Halse". [1])

58. Als der Zweimalgeborene, der die Sprache aller Lebewesen verstand, dieses unerträgliche Wort der Eselin vernommen hatte, stürzte er hin, von einer Ohnmacht befallen.

59. Nach gar langer Zeit wieder zum Bewußtsein gekommen, ließ er sogleich, wie vom Gipfel des Meru [2]) gestürzt, seinen Dünkel fahren, da ihm alle Überhebung wegen seiner Abstammung abhanden gekommen war.

60. Wie von Gift betäubt ging er zu seiner Mutter, teilte ihr alles mit, wie er es gehört hatte, und befragte sie danach unter vier Augen.

61. Von ihm, der sich anschickte, seinen Leib zu verlassen, befragt und beschworen, sagte sie zu ihm mit gesenktem Antlitz und mit vor Verlegenheit gestammelten Lauten:

62. „Wie soll ich dir jene schlechte Tat erzählen, die (nur) Beschämung verursacht? Das Treiben der Frauen ist wunderbarer und tiefer als selbst die ganze Welt!

63. Der Sinn der Frauen ist noch beweglicher als die Ohrenspitze des Elefanten, als ein Feigenbaumschößling, als das Zucken des Blitzes.

64. Frauen, die darauf ausgehen, ihren guten Ruf zu opfern, werden nicht von den Vorzügen des Gatten gehemmt, von Spähern nicht bemerkt, nicht durch Geld abgehalten.

65. Wer kann die niedrig wandelnden Frauen, die aus ihrer Höhe herabstürzen, oder die Flüsse, die von oben herabströmen,

---

1) H. liest statt des *akharvagalaḥ* von K. *akharvakalaḥ* „dessen Wissenschaft nicht gering ist", was hier gar nicht recht passen will.

2) Ein Wunderberg der indischen Mythologie.

aufhalten, wenn sie von dem Schmutz des Dünkels verworren sind, der sich auf Geld und Jugendfrische gründet?[1])

66. Den Leib geben sie hin und rauben den Männern das Leben; von Natur sind sie furchtsam und springen ins Feuer[2]); sie sind höchst grausam und haben Glieder zart wie junge Schößlinge; sie sind naiv und täuschen selbst kluge Leute.

67. Einstmals befand ich mich zur Zeit, die mit Blumen gekennzeichnet ist, frisch gebadet[3]), von Jugendkraft trunken, allein im Blütenhaine.

68. Während der Gatte ganz der Weihe der Buße hingegeben war, überlegte ich lange, gleichsam voll Eifersucht[4]), das Antlitz gesenkt und die Hand auf den hochragenden Busen gelegt:

69. „Die unter Seufzer(winde)n erzitternden, erschlossenen, mit Blütenstaub[5]) bedeckten Lianen da singen gleichsam sehnsuchtsvoll mit dem Gesumme der Insekten.

70. Mit entfalteter Jugendfrische versehen, bin ich durch die Schuld des Gatten, der den Rest seines Gelübdes zu Ende bringen will, nutzlos geworden, indem ich des Kostens des Geliebten ermangele."

71. In dem Augenblick, da ich solches erwog, kam ein Barbier namens Parihāsa, gleichsam der Feind des guten Rufes, mit fest auf mich gerichtetem Auge[6]) gegangen.

72. Als er mich allein erblickte, die ich über den Verlust der Selbstbeherrschung (?) betrübt war, berührte er die Zitternde, indem er im Scherz meine Fußnägel faßte[7]).

73. Da wurde ich, als geschehen war, was geschehen mußte, aus Scham über die Vereinigung mit dem Niedrigen ohnmächtig und blickte mit gesenktem Antlitz gleichsam dem entschwundenen guten Rufe nach.

74. Diese Eselin aber, die ganz in der Nähe weidete, sah das alles mit an: und diese Tat brachte eine heimliche Frucht und stürzte meine Abkunft.

75. Lassen wir das ruhen, mein Sohn: was nützt es, in dieser Weise nach heimlichen Geschichten zu forschen? Verhüllt nur glänzen Leiber und Familien!"

76. Als er dies Wort seiner Mutter gehört hatte, wobei er plötzlich blind wurde, ward er gleichsam leblos, da der Dünkel über seine Abstammung davonflog.

---

1) Diese Strophe fehlt bei H.

2) Anspielung auf die Witwenverbrennung.

3) Sie hat das nach Beendigung der Menstruation vorgeschriebene Reinigungsbad genommen.

4) Sie ist auf die Weihe gleichsam eifersüchtig, weil sie darin eine Frau sieht, der ihr Mann gar zu viel Aufmerksamkeit widmet.

5) Doppelsinnig: kann auch „menstruierend" bedeuten.

6) *lagnābhīmukhadarpaṇaḥ*? Im pw. ist *darpaṇa* „Auge" mit * bezeichnet.

7) Kāmas. p. 217/18.

77. Dann ging er nach der Gegend, die vom Kailāsa ausgelassen lacht [1]) und vollbrachte sehr lange, ohne zu essen, Bußübungen, indem er seine Hoffnung darauf richtete, dadurch ein Brahmane zu werden.

78. (Aber) selbst Śatakratu [2]), der über seine schwere Askese erfreut war, konnte ihm auf seine Bitte doch die Brahmanenwürde nicht geben, die ja auf Erden schwer zu erlangen ist.

79. Nachdem er immer und immer wieder die drei Welten durch seine Askese in Glut versetzt hatte, erlangte er von der Gnade des Tausendäugigen [2]), Gott, aber nicht Brahmane zu sein.

80. So ward er denn auf Erden bekannt unter dem Namen Chandodeva und ist an einem Tage jedes Jahres von den Gazellenäugigen zu verehren.

81. Darum soll man nicht Dünkel über die Herkunft aus edlem Geschlechte hegen, der die große Schlange der Hölle Verblendung ist: den Charakter derer, die eine Stätte von Seelenruhe, Geduld, Freigebigkeit und Mitleid sind, nennt man eine große Familie.

82. Wessen Mutter kein Ausbund von Unüberlegtheit, wessen Vater nicht ein Ozean der Wiedergeburten und wessen anhängliche Geliebte nicht die Gier ist, der allein ist hinieden ein glücklicher Mann aus edlem Geschlechte.

II. Der Gelddünkel.

1. Was soll dieser Dünkel der Menschen über das Geld, das beweglich ist wie der flüchtige Seitenblick der Glücksgöttin? Selbst am Halse festgebunden geht es keinen Schritt weit hinter dem Verstorbenen drein.

2. (Selbst) wohlbehütet geht er ohne Veranlassung verloren [3]); unbehütet bleibt er, wenn das Schicksal es will, doch erhalten; bleibt er, so ist er doch unbenutzbar für den Geizhals: der Reichtum gleicht dem Tanze eines Verrückten.

3. Wenn die Menschen in der Ausführung der scherzhaften Befehle des Karman jeden Morgen laufen und immer nur nach Geld jammern, so gilt das als ihr Tod.

4. Welcher Unterschied im Elendmakel besteht bei Geizigen und Armen, die bleich sind, nichts ausgeben und mühselige, elende Weiber haben?

5. Die darauf aus sind, Geld anzunehmen, und das Ende durch den Tod nicht bedenken, deren Geld genießen schließlich andere, die deren Gier tadeln.

6. Das Geld der Reichen wird zur Lockspeise für den Fremden, wenn davon gesprochen wird; wird nicht davon gesprochen, so wird es unsichtbar, und beim Tode wird es zum Stachel im Herzen.

1) Der Schnee auf dem Berge Kailāsa wird mit einem Lachen verglichen, da dessen Farbe bei den Indern weiß ist. 2) Ein Name des Gottes Indra.
3) K. liest fälschlich *tiṣṭhati*; H. richtig *naśyati*.

7. Mit dem Gelde, gleichsam mit dem schon in der Kehle sitzenden Leben, blickt der Kranke den Verwandten ins Gesicht, ohne daß es ihm selbst in der Todesstunde Erleuchtung brächte.

8. Das Geld, das unter Mühsalen erworben ist, was erworben und nicht genossen und schließlich von Anderen geteilt wird, das möge niemandem zuteil werden.

9. Bei denen Wissen zu Streiterei führt, Geld zum Dünkel, Verstandesübermaß zum Betrügen des Nächsten, überaus hohe Stellung zur Demütigung der Leute, denen wird ja das Licht zur Finsternis.

10. Nicht gestillt wird die innere Gier durch Geld, so wenig wie der Durst durch Salzwasser; der Körper verliert sein frisches Aussehen durch den langen Genuß von unschmackhaften, unverdaulichen Speisen; Schlaflosigkeit und langsames (Verdauungs-) Feuer treten ein aus Furcht vor dem König, dem Wasser, Dieben und Feuer: das Leid der Geizigen ist ersichtlich noch größer als das Leid der Besitzlosen.

Geschichte vom Geizhals Nanda, der als Caṇḍāla wiedergeboren wurde.

11. In Śrāvastī lebte ein Kaufherr namens Nanda, gleichsam ein zweiter Gott des Reichtums, ohne Freude zu haben an der Lobpreisung seitens der Bedürftigen.

12. Dieser Geizhals war wie eine schwarze Schlange, indem er unerträglich wie diese allen Menschen Unruhe bereitete und zu Häupten der Schätze ruhte.

13. Wenn er den ganzen Tag die Zählung der Spartöpfe vorgenommen hatte, in denen er seine Gelder untergebracht hatte, aß er nachts in der Vorstellung, es sei Fleisch, Reiswasser, das ihm im Leibe Kolik verursachte (?)[1].

14. Da er Ausgaben vermied, sah sein Haus kein Gewürz, kein Salz, es war herabgekommen, nichts Leckeres wurde zubereitet, das Elend war eingezogen, man sah kein Lachen, und es war kummervoll und stumm.

15. Das Haus dieses Geizhalses, ach, war eine Hölle: ohne Farbe, ohne Glück und Wonne, ohne Leuchte, des Wassers ermangelnd.

16. Bei einer Fülle von Speisen war er beständig ohne Speise; infolge fortwährender Krankheiten war er farblos, wiewohl reich an Schönfarbigem[2]; wiewohl voll, war er vor Sorge dürr.

17. Infolge einer Laune des Schicksals hatte er eine (sonst nur) durch verdienstliche Werke erreichbare, schöne Gattin namens Mati, gleichsam eine Mehrerin des Reichtums, für die er gar nicht paßte.

18. Immer bewirtete sie hinter dem Rücken des Gatten die

---

1) *sa lājapeyāpalamānaśilam aśnāti rātrāv udaraṃ saśūlam.*
2) Gemeint ist Gold, *suvarṇa*; Wortspiel mit *vivarṇa*.

Besucher und wurde dafür von ihm bei den Zänkereien wegen der Ausgaben vom Feuer des Streites verdorrt gemacht.

19. Von ihr hatte jener einen tugendhaften Sohn, Candana mit Namen, den der Vater mit seiner Gier, gerade so wie die Finsternis den Lotus, zu etwas anderem machte[1]).

20. Einst, als Nanda an der Tür seines Hauses einen Bettler sah, der zu essen bekommen hatte, fing er mit seiner Gattin einen Streit an, bei dem das Blut floß.

21. Die Lippe im Zorne beißend sprach er seufzend zu seiner Frau, die das Antlitz gesenkt hatte und die Sünde der Berührung ihrer Brüste durch ihn gleichsam mit ihren Tränen abwischte:

22. „Wer wird mir ein Almosen geben, wenn du mein Vermögen mit deiner Hand vergeudet hast, in dessen Hause du Unselige als Erzeugerin der Armut weilst?

23. Ein Haus, in welchem die Frauen verwegen sind, indem sie ihr Treiben vor dem Gatten verheimlichen, das wird sicherlich die Stätte schlimmsten Mißgeschickes.

24. Der Hausherr hat nur e i n Haus, der Bettler hat hundert Häuser: verloren ist die Wohlfahrt des Hausherrn, dessen Reichtum von der Gattin vergeudet wird.

25. Wer das Geld nicht bewahrt[2]), das Leben des Lebens, welches schon beim Anblick dem Menschen Erquickung bringt, der verzehrt seinen eigenen Leib.

26. Ein Mann ohne Habe ist ohne Betätigung, auch wenn er lebt; ein Leichnam ist durch den Reichtum gleichwohl reich an Betätigung[3]); Armut ist Tod hienieden, das Geld ist die Lebenskraft für die Geschöpfe.

27. Daran erkennt man gerade ersichtlich die Macht des Reichtums, daß ein Leichnam von den Lebenden an einem Schulterbande auf dem Leichenwagen fortgefahren wird.

28. Weshalb gibst du den Armen die unter Mühsal zusammengebrachte Speise hin? Warum wird das nicht bewahrt, was hingegeben wird, um es (mit Zinsen wieder) zu erlangen, wenn man es einmal erlangt hat?

29. Die Vereinigung mit Söhnen, Frauen usw. gründet sich für die Menschen auf das Geld; von einem Ruinierten fliehen die Söhne, und die Frauen gehen anderswohin.

30. Gelehrte, Dichter, Helden, Künstler und Asketen blicken auf das Antlitz des Reichen, wie Kranke auf das des Arztes."

---

1) Gerade so wie bei Eintritt der Nacht die Lotusblüte (im Texte *padma*, die am Abend sich schließende Blüte von Nelumbium speciosum) anders wird, d. h. durch das Schließen ihre Pracht einbüßt, so auch der ursprünglich gut beanlagte Sohn, der durch das Beispiel seines Vaters verdorben wird. Oder ist etwa statt *anyatām* die in K. verzeichnete Lesart *andhatām* (er wurde blind) vorzuziehen? Es ist in Indien eine beliebte Wendung, daß die Finsternis blind macht!

2) Natürlich *ye na* statt *yena* zu lesen.

3) Wortspiel mit *kriyā* „Betätigung" und „(Toten-)Zeremonie".

31. Als sie dies Wort des Geizhalses gehört hatte, welches erbarmungslos infolge seines Reichtums war, antwortete sie ihm, ihrem Wesen und ihrer Familie entsprechend:

32. „Die Trefflichen betreiben um der Tugend willen eifrig den Erwerb des Geldes; für diejenigen, welche des Tugendwandels ermangeln, ist Geld nur eine Anhäufung von Schmutz.

33. Das Geld der Geizigen, das Unbehagen, Mühsal, Durst, Verblendung und Schlaflosigkeit verursacht, ist kein Geld, sondern nur eine Krankheit des Herzens.

34. Die Geldkrankheit, welche immer wächst und die Genüsse des Wohlbehagens vereiteln hilft, wird schnell gründlich geheilt durch die Arznei der Könige-Ärzte[1]).

35. In wessen Hause es aus Habgier niemals irgend ein Fest gegeben hat, bei dessen Tode tanzen die Erben unter Trommelschall.

36. Sorgfältig hebst du die Stückchen, das Reiswasser, die Spelzen und Kohlen auf und siehst nicht, daß im Schatzhause die Ratten den Juwelenhaufen wegtragen.

37. Was soll denn der Stolz auf Reichtum, der im Nu entschwindet: durch Aufwand, wenn er genossen, durch Unglücksfälle, wenn er behütet wird?[2])

38. Unter keinerlei Bedingung kann die Gier nach Geld gepriesen werden, da es für die Menschen wegen seiner Abhängigkeit vom Schicksal seinem Wesen nach bedenklich erscheint.

39. Was soll der Reichtum, wenn das Kali-Zeitalter[3]) herrscht, der Freund ein Schurke ist, der Sohn voller schlechter Passionen steckt, die Diebe wachsen und der König habgierig ist?

40. Was soll der Reichtum bei einem, der unter beständigen Streitigkeiten mit den Schuldnern ohne Unterlaß ans Rechnen geht, das Spenden haßt, keine Kinder besitzt und langsames Feuer hat?

41. Was soll der Reichtum bei einem, der plötzlich zu Gelde gekommen ist, aber aus Furcht vor Feindseligkeiten seitens des Königs und anderen Gefahren nichts ausgeben mag? Er ist gleichsam (nur) ein Stachel!

42. Was soll der Reichtum bei einem, der seine Verteilung nicht kennt, für Schelme paßt und dessen hehre Tugendkraft von der Fülle grausiger (?) Geschenke verschlungen wird?

43. Was soll der Reichtum bei einem, der vom Nachtdienst ermüdet ist, eine Zielscheibe für Kälte, Wind und Hitze abgibt, sich über einen Blick des Herrn freut und nur Mühsal wert ist?

44. Was soll der Reichtum bei einem, der aus Gier nach einem großen Gewinn sein ganzes Geld anlegt und entschwundenen

---

1) Der König nimmt dem Reichen das Geld ab, wie der Arzt dem Kranken seine Krankheit.

2) Ich ziehe die Lesart von H. vor, die in K. als Variante gegeben wird.

3) Unter Kali ist natürlich nicht das moderne Düngesalz zu verstehen, sondern der Name für die gegenwärtige sündhafte Weltperiode.

Verstandes sich über das freut, was er auf dem Schuldscheine geschrieben sieht?

45. Was soll bei einem Kaufmann von schmutziger Gesinnung der Reichtum, gleichsam der Reifegeruch von unsauberem Lauch, vor dem man aus Ekel ausspeit?

46. Was soll der Reichtum, den man in der genußfähigen Jugendfrische zwar ersehnt, aber nicht erlangt, und der gleichsam eine Last ist, wenn der Körper erst vom Alter gebrechlich geworden ist?

47. Was soll der Reichtum bei einem, der aus Verehrung für die Hoheit des Jina[1]) sein Haus im Hinausgehen in die Heimatlosigkeit verläßt und ein Vermögen in Geld zusammengebracht hat? Er ist gleichsam eine Fessel!

48. Was soll der Reichtum bei einem der Leitung ermangelnden Bürschchen, das von Lebemännern auf Abwege gebracht worden ist? Er ist gleichsam ein Traum, dessen Genuß im Nu vergeht.

49. Was soll bei einem Beamten im Dorfe der nur zu Sünden führende Reichtum, den die ausschweifend lebende Gattin gründlich genießt?

50. Was soll der aufgehäufte Reichtum eines durch Heuchelei erfolgreichen Lehrers, dessen ganzer Besitz an Genußmitteln, Kleidern usw. durch seine Schüler aufgebracht wird?

51. Was soll der Reichtum bei einem im Schatzhause des Königs angestellten Beamten, der sich durch Aufwand verdächtig macht? Er ist bloß als gestohlen gekennzeichnet und ist gleichsam Mord.

52. Was soll der Reichtum bei einem Astrologen, der durch die Schuld unbekannter, künftiger Diebe usw. beständig verloren geht und bei den Leuten nur zum Gelächter dient?

53. Was soll der Reichtum bei einem Bauer, der vom Fürsten wie ein gefüllter Korb ausgepreßt wird und sich von unreifem Gemüse nährt?

54. Was soll der Reichtum bei einem Schreiber, der alles an seinem Schreibrohre hängen hat, von Tinte geschwärzt ist und das Leben genießt, aber schließlich in Fesseln gelegt wird?

55. Was soll der Reichtum bei einem von Zorn, Fasten und Seufzern erhitzten Mann, der immer wieder schrecklich unter dem Hader mit seiner Frau zu leiden hat . . .?[2])

56. Was soll der Reichtum bei einem Geizhalse, der schmutzig ist, schlechte Kleider trägt, immer nur ganz wenig essen mag und weit elender ist als ein Armer?

57. Was soll der Reichtum, da der Aufgang von Glück und

---

1) Das *jana* von K. ist wohl nur Druckfehler. *Jina* = Buddha. (Vgl. Anm. zu 97.)

2) Im Texte folgt noch, von den Herausgebern mit Fragezeichen versehen, *tṛṇa upekṣayā*, mit dem ich nichts anzufangen weiß.

Unglück beim Menschen vom Schicksal abhängt? Arme sieht man glücklich leben, Reiche überaus unglücklich.

58. Was soll der Reichtum bei einem, der nach dem Dahinscheiden der Angehörigen der Familie interesselos gegenübersteht und sich von der schalen, wertlosen Welt abgewandt hat?

59. Was soll der Reichtum bei einem Verständigen, der dem Gelde gegenüber gleichgiltig ist, da es wie gewonnen, so zerronnen ist; der mit ganz wenigem sich begnügt und (innerlich) zufrieden ist?

60. Der Knabe, der auf Gras und Gold mit demselben Blicke schaut, Erwünschtes nicht kennt, der Sinnenwelt gegenüber die gleichen Gedanken hegt und in diesem Alter der Kritik ermangelt, sage an: was macht der mit dem Reichtum, der nur geeignet ist, die Schatzkammer zu füllen?

61. Sage an, was macht der ohnmächtige Mensch dann selbst mit Bergen von Juwelen, wenn er kummervoll trauert bei der plötzlichen Trennung von einem Freunde, der ihm teurer ist als das Leben, oder von der Schar der jungen Frauen, oder von dem Sohne, der ein Tugendhort ist?

62. Sage an, was macht der Greis dann mit den Genüssen und dem Gelde, wenn er infolge von Lähmung kein Wort mehr hört, nicht mehr sicher auftreten kann, nichts mehr zu fühlen vermag, nichts mehr schmeckt und riecht und zum Idioten wird?

63. Sage an, was macht der von Krankheit gequälte Mensch dann mit Getreidevorräten und Geld, wenn er die Speisen nicht einmal mit einem Blicke berührt, in heftigen Schmerzen nach dem Tode verlangt und jammert, da alle Arzneien nutzlos sind?

64. Was macht am Ende des Lebens der Mann mit dem Gelde, das einem Stachel gleicht, wenn er die Verwandtenschar durch die Störung ihres Schlafes quält, der aufgeregte Arzt ihn aufgibt, Ungemach bei der Verdauung ihn peinigt, die Diener aus Furcht vor Erschlaffung ihn in Bewegung setzen, der Wunsch nach Genesung gebrochen ist und seine beiden Füße von der Geliebtesten gestützt werden?

65. Geschmückt mit kostbarsten Juwelen im Werte von Millionen Goldstücken, mit Elefanten, Rossen und Wagen, erlangt er (doch) das Leben auch nur einen Augenblick nicht wieder, wenn er zu seiner Zeit vom Tode am Schopfe gepackt wird.

66. Ohne Besinnung, der Körper einem Stück Holz gleich, im Nu von Söhnen, Frauen und Freunden verlassen und die früheren guten und schlechten Taten genießend — sage an: was macht er da mit seinen mühsam erworbenen Juwelen?

67. Darum sei nicht dünkelhaft in dem Irrtume, der aus großem Reichtum entspringt, gleichsam von einem Dämon überwältigt: diese Glücksgüter da, bekannt als Blitzranken in der dichten Finsternis heftiger Habsucht, gehen plötzlich dahin.

68. Man hört, daß in alten Zeiten Nala, Rāma und die Pāṇḍu-

Söhne elendiglich in den Wald[1]) gingen, nachdem der Genuß der Herrscherwürde, der (selbst) den Reichtum des Herrn des Geldes beschämte, zu Ende war; Śakra begab sich in der Trennung von Śrī aus Scham in das Innere des Stengels eines Lotus: wer will noch Vertrauen zum Gelde haben, welches trotz mannigfacher Aufmerksamkeit doch keine Beharrlichkeit besitzt?"

69. Wiewohl von der Gattin also vielfach angeredet, schwankte er doch in seiner Gier nicht. Wer hält die allen Wesen angeborene Natur auf?

70. Als dann seine Zeit gekommen war, starb er in seinem Schatzhause, den Rücken an die Geldtöpfe gelehnt, aus Habsucht des Arztes und der Arzneien ermangelnd.

71. Die Geizhälse müssen ihr lange behütetes Geld, was sie weder gespendet noch genossen haben, aufgeben und gehen in die Vernichtung ein, gleichsam wie Ratten beim Schwinden des Besitzes.

72. Als er in den Tod gegangen war, nahm der Herrscher sein Geld weg: die Vermögensfülle der Habsüchtigen fällt schließlich dem König anheim.

73. Sein Sohn Candana nun feierte mit dem immer noch ansehnlichen übrigen Gelde ein großes Fest unter bedeutenden Zurüstungen, Genüssen und Ausgaben.

74. Da sagten dort am anderen Morgen die Leute, aus Furcht, diese Genüsse könnten aufhören: „Daß nur ja niemand dem verdauungsschwachen Nanda etwas sagt!

75. Pfui, pfui über das Geld des Nanda, das einen schlimmen Tod, gleichsam einen Selbstmord zur Folge hatte. Alles werde gespendet oder genossen!" So sprachen die Bürger.

76. Im Laufe der Zeit gebar nun eine alte, blinde Caṇḍāla-Frau mit Namen Khaṇḍikā, die am Tore der äußeren Ringmauer wohnte, einen Sohn.

77. Dieser ihr Sohn war blind, bucklig, mager, lahm, aussätzig, mit einem dickgeschwollenen Halse behaftet, gleichsam eine Menge von Leiden.

78. Da der Mutter infolge ihres Mangels an verdienstlichen Werken die Milch versiegte, wurde der Säugling[2]) aus Mitleid von den Frauen aus der Verwandtschaft mit Hündinnenmilch großgezogen.

79. Das ist eben das Wunderbare an den widerspruchsvollen früheren Handlungen, daß die im Elend versunken Gewesenen (nun) leben, die (einst) Herren (waren), aber (nun) ins Unglück geraten[3]).

80. Mit Schwären bedeckt, an denen Scharen von Maden in dem Eiterchaos müde wurden, lag jener, einem Aase ähnlich, in seiner elenden Hütte auf einem Lager von verfaultem Gas.

1) So viel wie Verbannung.

2) Der Text hat *niścala* „unbeweglich".

3) Eine Andeutung, daß der elende Krüppel niemand anders ist als Nanda, der zum Lohne für seinen Geiz in so scheußlicher Gestalt wiedergeboren worden ist. Vgl. 108!

81. Trotzdem behandelte ihn seine Mutter in übergroßer Zärtlichkeit durchaus so, wie es einem Sohne zukommt. Der Verblendung der Liebe, die auf der Vorstellung beruht, kann man ja nur schwer widerstehen.

82. Indem er nun, schwarz wie Kohlen von einem Leichenacker, langsam heranwuchs, flößte er selbst den schrecklichen Dämonen des Caṇḍāla-Dorfes Entsetzen ein.

83. Beim Gehen auf einen Stock gestützt, widerlich von dem Aussatzfluß, ging er Wege, die sonst kein anderer Mensch betrat.

84. Einstmals nun gab es an dem Tage des Totenopfers für den Vater des Candana, an dem einer Menge von Bettlern Speisen gereicht wurden, Lärm und Getöse.

85. Da kam der junge Caṇḍāla mit einer Almosenschale langsam, um Reisschaum zu erbetteln, mit Mühe und Not vorn an die Tür.

86. Als Candana ihn vom Söller aus erblickte, wie er die Brahmanenstraße schändete, rief er im Zorn: „Bringt schnell den Ankömmling weg!"

87. Aus Furcht vor dem Brauenrunzeln seines Herrn schlug ihn da der Türhüter dermaßen mit einem Knüppel, daß er sich wie eine Taube im Kreise drehte.

88. Besudelt mit dem Blute, welches aus den zerschlagenen Stirnknochen rieselte, ward er einen Augenblick ohnmächtig und fand dann das Bewußtsein wieder, um sein Elend (erst recht) zu genießen.

89. Die nicht weit davon stehende Caṇḍāla-Frau, die sein Jammergeschrei hörte, lief herzu und klagte voll Kummer, indem sie sein Blut befühlte:

90. „Ach, welcher Erbarmungslose hat die Roheit begangen, daß er bei diesem Elenden mit seinem fauligen Körper zum Helden geworden ist?

91. Wer seine unerträgliche, jämmerliche Verfassung gesehen hat, die im Verfall[1]) des Körpers besteht, wie kann der eine solche Grausamkeit begehen, wo Leidenschaftslosigkeit am Platze gewesen wäre?

92. Wer möchte eine Sünde begehen, — Sünde ist ja die Stätte des Unglücks! — wenn er diese seine Krankheit sieht, die ins Herz schneidet?

93. Er müßte denn eine schwere Sünde in einem früheren Dasein begangen haben! So sagt an: bei wem hat man einen solchen Zustand gesehen, bei dem das Elend so deutlich ist?

94. Bei denen man die schrecklichen Leiden in Gestalt ganz besonderer Unglücksqualen sieht, die gerade sind die Lehrer der Menschen bei der Vornahme der Sündenaussaat[2]).

1) Natürlich *kāyāpāya* statt des *kāyāpāpa* der Ausgabe zu lesen.

2) Der Anblick Unglücklicher soll vor der Begehung von Sünden warnen und somit der Lehrer in der Tugend sein.

95. Wer nimmt eine Zählung der Sünden der Gewalttätigen gegenüber solchen, die Mitleid verdienten, der Feindseligen gegenüber den Hilfsbereiten, der Betrüger gegenüber den Unschuldigen vor?

96. Warum weinst du laut, mein Sohn? Ertrage die Qual der Schläge: die Ausführung heilloser Taten schneidet den Menschen (ja) ins eigene Fleisch!"

97. Indem sie so jammerte, kam Jina[1]), der Freund der Schutzlosen, der Strom des Mitleidens, des Weges gegangen, während die Leute zuschauten;

98. den Himmel gleichsam bestreichend mit dem Sandel seines Glanzes, durch das nektargleiche Trösten derjenigen, deren Bemühungen an dem Strudel des Daseins haften und die von den Leidenschaften und anderen Mängeln gepeinigt werden.

99. Als der erhabenene Jinendra jenen ins Unglück geratenen, von schrecklicher Krankheit gebrochenen, in Elend versunkenen, erschrockenen (Caṇḍāla) sah, verweilte er, voll mitleidiger Stimmung, um seine Qual zu beheben.

100. Durch sein nur einen Augenblick dauerndes Verweilen ward jener von seinem Leiden frei und erlangte gleichsam[2]) seine Gesundheit wieder: der Anblick solcher, deren Herz den Wesen wohlgesinnt ist, vernichtet die Sünde und erzeugt Wohlbefinden.

101. Als nun Candana bemerkte, daß der erhabene Tathāgata gekommen sei, nahm er eine mit aufgeblühten Blumen lächelnde[3]) Ehrengabe und ging hinaus.

102. Der Erhabene setzte sich anmutig mit untergeschlagenen Beinen auf einen goldenen Lotus, der kraft seiner Wundermacht aus der Erde hervorwuchs, und verweilte so.

103. Freundlich sprach der Erhabene inmitten der Bettelmönche zu Candana, der sich vor ihm verneigte, zu seinen Füßen lag und die Hand mit der Ehrengabe ausstreckte:

104. „Warum ist dieser Elende, der doch nur bettelte, im Zorn geschlagen worden? Weshalb hast du den Sinn sich nicht von Mitleid gegen diesen Armen erweichen lassen?

105. Die reinen Herzens sind, sind voll Erbarmens gegen alle Wesen; ein schmutziger Sinn ist die Ursache derartiger Mißgeschicke.

106. Treffliche sind nicht hart gegen solche, die von der Hitze der Qualen ausgedörrt sind, selbst wenn sie grauses Leid zufügen und im Hasse roh sind.

107. Ach, dieser Elende, der in einer früheren Existenz von Habsucht gequält war, wird jetzt von körperlichem Leiden gepeinigt, das daher gekommen ist, daß er (damals) nicht gespendet hat.

108. Dieser da ist dein Vater Nanda, der, infolge der Auf-

1) Hier ist wieder Buddha gemeint; vgl. Strophe 47.
2) Er hatte ja bisher noch keine besessen!
3) Die Blumen sind also weiß.

häufung des Schmutzes eines reichen Vermögens mit der Sündenkrankheit bedeckt, als Caṇḍāla wiedergeboren worden ist.

109. In einer noch früheren Existenz als dieser hat er, als er infolge des Eintritts einer Krankheit im Sterben lag, Gold gespendet und ist deshalb als reicher (Geizhals wieder)geboren worden.

110. Was (ein Mensch) auf dem Sterbebett im Zustande der letzten Pein hingibt, das wird für ihn in den weiteren Existenzen infolge seiner Habgier ungenießbar (?).

111. Wer nicht aus Mitleiden sein Vermögen spendet, wer sein Herz auf Habgier sich richten läßt und wer im Gefühle der Lust an aufgehäuften Schätzen umhertanzt, der hat seinen Wandel zu beklagen, der ihn zu Falle bringt".

112. Als der Erhabene so gesprochen hatte, gab er eine heilige Unterweisung in der Lehre, wodurch Candana zur Arhat-Würde gelangte, die geeignet ist, die Mühsal zu beheben.

113. Darum soll der Mensch nicht stolz sein auf die wachsende Fülle von Reichtum; denn das Geld, das nicht durch Spenden und Genuß verbraucht wird, ist hier wie dort unheilvoll für die Menschen.

III. Der Wissensdünkel.

1. Wenn das Wissen, die einzige Ursache für die Vernichtung der Fehler des Geburtenkreislaufs, Dünkelverblendung hervorbringt, dann wird sicherlich der Strahlenkranz der Sonne am wolkenbedeckten Himmel zur Finsternis.

2. Durch fleißigen Unterricht lernen auch Vögel ganz deutlich sprechen: aber was soll der Dünkel über ein Wissen, wenn nur ein Teil davon mühsam erreicht worden ist?

3. Das nennt man Wissen, wenn es den Dünkel vernichtet; das Reichtum, wenn er auf Bedürftige herabregnet; das Verstand, wenn er sich nach der Tugend richtet.

4. Verneigung dem verkehrt gearteten Gelehrtendummkopf, der, von Wissen schwer, infolge von Charakterlosigkeit leicht wird!

5. Wer Wissen erlangt und dabei sein Herz mit Haß besudelt hat, ach, dieser Dummkopf hat gebadet und sich mit Staubwolken bedeckt.

6. Wie Reichtum durch Habgier, so wird Wissen durch Haß tadelnswert; es erstrahlt gerade durch Demut, wie eine edle Frau durch Schamhaftigkeit.

7. Begehrenswert für die Guten ist das Wissen und gewährt Befriedigung nur so lange, als es nicht auf dem Warenplatze Fürstenhof ausgestellt wird.

8. So lange sind die Tugendhaften rein, solange sie nicht am Hofe des Fürsten von schurkischen Reinigern mit Disputation gewaschen und geprüft werden.

9. Das Gold, dessen wahre Vorzüge sogar ein herzloser Stein prüft, bekommt seinen richtigen Glanz, wenn es ins Feuer gelegt wird.

10. In Fürstendiensten wird von den Dichtern die durch wundersame Schmuckstücke hinreißende Vāṇī[1]) aus Habsucht anderen dienstbar gemacht wie eine Hetäre.

11. Die Disputanten legen die durch die Verbindung von in Streit auslaufenden Argumenten rauhe Rede wie ein Sägeblatt an die Wurzel des Rechtes.

12. Um den Ruhm Trefflicher zu töten, wird von streitsüchtigen, grausamen Dialektikern die Rede geschärft wie von den Schneidern die Schere.

13. Was nützt das Wissen jenes nur im nutzlosen Zerschlitzen der Lehrbücher geschickten Toren, der keinen Charakter besitzt, den Sinn nicht auf die fleckenlos rühmliche Tugend richtet, aus Mißgunst gegen Verständige mit seiner Rede den Fehler der Rohheit begeht und mit Sophisterei den Tatbestand des Jenseits[2]) allzumal verdächtigt?

14. Die Streitsüchtigen, die in den Versammlungen, vom Stachel fremden Ruhmes schmerzgepeinigt, die Vorzüge der Vorzüglichen durch das Anpreisen ihrer eigenen Vorzüge sorgsam in den Schatten stellen, deren Wissen versetzt die Leute wie der leuchtende Juwelenkamm[3]) schwarzer Schlangen in Schrecken, wenn sich ihre Augen im Innern vor Zorn röten und sie das Feuer ihrer Wut ausatmen.

15. Ohne Charakter wird das Wissen beklagenswert, durch Haß unlauter, und vom Fluche des Dünkels getötet schwindet es gleich mit dem Leben.

Geschichte von Yavakrīta, Arvāvasu und Parāvasu.

16. Einst hatten zwei Freunde, Raibhya und Bharadvāja, die trefflichsten unter den Munis, geehrt von den Muni-Weisen, in einem Büßerhaine ihre Wohnung genommen.

17. Raibhya hatte zwei Söhne, Arvāvasu[4]) und Parvāvasu, fleckenlose Spiegel des Wissens und erstrebenswert für Tugendkenner.

18. Bharadvāja hatte einen (dummen) Sohn mit Namen Yavakrīta: gewöhnlich besitzen ja die Söhne, die von ihren Vätern liebevoll gehätschelt werden, kein Wissen.

19. Als dieser Jüngling sah, wie die beiden Söhne des Raibhya überall wegen ihrer Gelehrsamkeit berühmt waren, war er bei sich unwillig und von Reue erfüllt.

---

1) Die Göttin der Dichtkunst und auch ihre Werke, die sich durch „mannigfache Redefiguren“ auszeichnen wie ihre Schirmherrin und die Hetären durch „wundersame Schmuckstücke“.

2) *paralokakarma.* Wohl besser: „die Sache des Opponenten“?

3) Die Schlangen, speziell die hier gemeinten Kobras, tragen in ihrem Kamme, d. h. dem in der Wut aufgeblähten Teile des Körpers, der die Halswirbel enthält, nach indischer Anschauung Juwelen.

4) H. spricht immer von Sarvāvasu! Diese Form steht einmal in K. an unserer Stelle: *guṇajñānām SarvāvasuParāvasū*; sonst immer richtig *Arvāvasu.*

20. Er begab sich an das Ufer der Jāhnavī[1]), und dürr vom Fasten übte er lange unbeweglichen Leibes schwere Askese, um Wissen zu erlangen.

21. Als er sich mit Kasteiungen gequält hatte, kam Śatakratu[2]) persönlich zu ihm und sprach: „Du Sohn eines Heiligen, was soll diese deine vergebliche Beharrlichkeit?

22. Wie kann Wissen erlangt werden, wenn es nicht aus dem Munde eines Lehrers erworben wird? Gelehrsamkeit ohne Studium ist ein Kranz von Luftblumen![3])

23. Was nützt dir jetzt das Wissen? Die für (die Erwerbung von) Wissen geeignete Kindheit[4]) ist ja bei dir vorüber! Was die Frucht des Wissens ausmacht, darauf richte dein Augenmerk.

24. Charaktergröße, Hingebung an das Wohl des Nächsten, Bescheidenheit, Milde, Festigkeit, Freisein von Gier: das ist die in ihrer Reife glänzende Frucht des Wissens.

25. Ein des Verstandes ermangelndes Wissen, welches von der Glut des Hasses und der Wut verdorrt ist, wird, wie eine Liane durch den Schlag mit dem Donnerkeil, so durch Dünkel getötet und trägt keine Frucht.

26. Der von Haß Besudelte richtet seinen Sinn deshalb auf Gelehrsamkeit, damit er den Stolz der Klugen vernichten könne.

27. Unter Preisgabe der ersten Frucht des Wissens, Seelenruhe und Zufriedenheit, wandeln die nach klingendem Lohne Verlangenden auf mannigfach verkehrten Wegen.

28. Was soll das lastende Wissen, das mit seinen Bürden von aufgehäuften Blättern[5]) den Leuten nichts nützt, weder anderen noch dem Besitzer selbst?

29. Was soll das niedrige Wissen, welches aus Habsucht mit dreister Rede ein schlechtes Argument zu einem guten und ein gutes Argument zu einem schlechten macht?

30. Was soll das freche Wissen, welches unter beständigen Lobpreisungen der eigenen Zunge inmitten der Versammlung gleichsam wie die von den Gewändern entblößte Gattin hingestellt wird?

31. Was soll das Papageienwissen, welches der Betätigung ermangelt und das Publikum nur mit bloßem Herplappern ergötzt?

32. Was soll das heuchlerische Wissen, das vor dem Kenner der Wissenschaft verborgen, in Gegenwart des Toren geoffenbart und den Schülern nicht mitgeteilt wird?

33. Was soll das käufliche Wissen, das die hervorragende Tüchtigkeit anderer verdeckt und immer wieder vor den Reichen zum Verkauf ausgeboten wird?

---

1) „Die Tochter des Jahnu", d. h. der Ganges.

2) Der Gott Indra.

3) Ein aus der indischen Logik genommenes Schulbeispiel für ein Unding. Ähnlich Luftlotus, Hasenhorn.

4) Kāmas. p. 10 (15 der Übersetzung).

5) Die Inder schreiben noch heute ihre Bücher auf einzelne Blätter.

34. Was soll das verblendete Wissen, das immer Sorge[1]) im Gefolge hat, kraft dessen das schreckliche Haifischmeer der Wiedergeburten nicht überwunden wird?

35. Was soll das mühselige Wissen, mit dem das Leben unter der Anstrengung beim beständigen Studieren zum Schaden für die drei Lebensziele[2]) zugrunde gerichtet wird?

36. Was soll das dumme Wissen der Leute, das den Verstand nicht an Kritik gewöhnt und das Herz nicht auf Entsagung richtet?

37. Was soll das dünkelhafte Wissen, das mit grundloser Überhebung im Bunde steht und im Streite über lauter und unlauter die Würde des Śrotriya[3]) vergessen läßt?

38. Was soll das schmerzhafte Wissen, welches mit dem Stachel der Mißgunst gegenüber anderen Pein bereitet und den ruhigen Schlaf raubt?

39. Was soll das Räuberwissen, dessen Übergewicht deutlich gemacht wird, indem man die trefflichen Sentenzen anderer stiehlt und (als) seine eigenen Sprüche hersagt?

40. Was soll das geringe Wissen, das, weil seine Kraft infolge mangelnden Studiums vernichtet ist, von dem Gegner gedemütigt wird und Beschämung über die eigene Beschränktheit erzeugt?

41. Was soll das falsche Wissen, auf grund dessen die Habsucht des Reichbegüterten und die Leidenschaft des in die Heimatlosigkeit Gegangenen[4]) nicht zur Ruhe kommt?

42. Was soll das Fehler-Wissen, mit dem man am Hofe des Fürsten als Tadler der Vorzüge anderer die stolze Größe der Spenden und Ehrungen vernichtet?

43. Was soll das stumme Wissen, das zu Hause zwar im Strome einherfährt, in der Versammlung (= Öffentlichkeit) aber nicht zum Vorschein kommt, weil es infolge Versagens der Geistesgegenwart dann stockt?

44. Was soll das mörderische Wissen, durch welches ein hitziger Kampf (unter den Gelehrten) entsteht, die wie die Hunde nach Speisung verlangen und von Haß wütend sind?

45. Was soll das tote Wissen, das der Hochmütige vergessen hat und im Halse hinundhergeht wie die gebrochene Lebenskraft?

46. Was soll das lächerliche Wissen, bei dem der Verfertiger von Lebenselixieren vom Alter gebrochen, der Arzt lange krank und der Alchymist arm ist?

47. Was soll das Jägerwissen, das die Toren-Gazellen mit Fallen und spitzen Pfeilen[5]) peinigt und sich der Schlinge Hoffnung bedient?

---

1) So nach der Lesart von H.; K. hat *cittānubandhinyā.*

2) *dharma* (fromme Zucht), *artha* (Erwerb) und *kāma* (Vergnügen).

3) Ein gelehrter Brahmane.

4) Des Bettelmönches.

5) Auf die Toren bezogen muß es heißen „mit Unwahrheiten und scharfen Ausforschungen".

48. Was soll das angebliche Wissen, das sich mit Amuletten und Zauberformeln abgibt und mit dem die Betrüger, die sich mit Gefügigmachen[1]) usw. befassen, anderen Leid zufügen?

49. Wodurch der Lehrer vom Dünkel, der Dichter vom Haß, der Asket von der Genußsucht, der Fürst von der Sünde und der Brahmane vom Zorn abgehalten wird, das ist Wissen.

50. Die Vorzüge des Wissens liegen bei den Wissenden darin, daß sie Urteilskraft bedingen; die übrigen gleichen geringen Handwerkskünsten und dienen dem Lebensunterhalte.

51. Wie die Laute[2]) für den des Gehörs Ermangelnden, wie die Bewegtäugige für den Blinden, wie ein Blumenkranz für einen Entseelten, so ist das Wissen nutzlos für einen Aufgeblasenen.

52. Was nützt denen das Leben, deren Wissen durch Haß und Dünkel, deren Verstand durch Liebe und Haß, deren Mittel durch Habsucht und Verblendung getötet sind?

53. Fern halte dir die unwirtliche Grammatik, die als Stätte der Verbalwurzeln Aufregung bringt (oder mit Schwindsucht endet?)[3]). Dörrt nicht die unschmackhafte Philosophie aus? Genug mit den trockenen Philosophemen! Kommt man nicht zu Falle, wenn man von den Liebesverwirrung bewirkenden jungen Weinen der Poesie trunken ist? Darum dient (nur) die Weltflucht derjenigen, deren Herz ruhig ist, zu dauernder Wohlfahrt und verleiht Gesundheit."

54. So von dem Götterkönig angeredet, wankte er doch nicht in seinem Entschlusse: schwer zu beheben ist ja die Versessenheit der von Dünkel Erfaßten!

55. Da verwandelte sich Śakra in einen alten Brahmanen und begann mit Händen voll Sand in der Gaṅgā langsam einen Damm zu bauen.

56. Als der Sohn des Muni sah, wie jener beharrlich bei seiner nutzlosen Arbeit blieb, die nur vergebliche Anstrengung brachte, kam er von Mitleid erfüllt herbei und fragte lächelnd:

57. „Brahmane, was soll diese deine Ausdauer bei einer unfruchtbaren Bemühung? Verständige führen keine nutzlose Arbeit aus, die große Anstrengung erfordert.

58. Wie sollte in diesem Gewässer, das durch das Schaukeln krauser Wellen aufgewühlt ist, aus Händen voll Sand ein Damm entstehen? Das reizt nur zum Lachen!"

59. Als der Muni-Sohn so gesprochen hatte, entgegnete ihm der Brahmane: „Ei, um andere zu belehren, ist jeder klug genug!

60. Wie du ohne zu studieren mit Gewalt Wissen vermittelst

---

1) Liebeszauber. Vgl. meine Beiträge zur indischen Erotik, p. 901 und 934 (= p. 658 und 687 der zweiten Auflage).

2) Das *vīṇā* genannte Saiteninstrument.

3) *dhātukṣayakṣobhitam.* Soll man lieber °*śobhitam* lesen? Ich kann mit *kṣobhitam* nichts Rechtes anfangen.

Bußübungen zu erlangen wünschest, so bin ich der andere Tor in nutzlosem Beginnen."

61. Als er dies Wort des Zweigeborenen gehört hatte, war er um eine entsprechende Antwort verlegen; aber trotzdem blieb er fest in seinem Vorsatze und wankte nicht in seinem Bemühen.

62. Da gewährte ihm denn Śakra um seiner schweren Askese willen den liebsten Wunsch, so daß er mit einem Male ein Schatzhaus jeglichen Wissens wurde.

63. Im Besitze des Wissens ging er schnell voller Freude nach seiner Einsiedelei und vermeldete seinem Vater die Geschichte von dem Lohne, den er für seine Askese bekommen hatte.

64. Trotz aller Freude war Bharadvāja doch etwas bedrückt und sprach zu ihm, der von Dünkel eingenommen war und in unermüdlichen Metren Sanskrit sprach:

65. „Mein Sohn, durch die Glut der Askese hast du Wissen erlangt; das ist nicht zu bezweifeln. Jedoch erscheint mir das nicht richtig, da ich für die Zukunft Befürchtungen hege.

66. Hier in der Nähe ist der Büßerhain des zu Zornausbrüchen geneigten Raibhya, und seine beiden Söhne Arvāvasu und Parāvasu sind blind vor Dünkel wegen ihres Wissens.

67. Sie beide sind unermüdlich dünkelhaft wegen ihrer Gelehrsamkeit, und du bist ein junger Gelehrter: daher wird bei einem Zusammentreffen immer haßerfüllter Streit an der Tagesordnung sein.

68. Ein Ausgangspunkt für furchtbares Fieber ist die unselige Veränderung an dem jungen Gelehrten, der den Nacken steif trägt, bei der bloßen Erwähnung der hervorragenden Tüchtigkeit anderer Kopfschmerzen bekommt, in seiner Stetigkeit durch heftige Erschütterungen infolge unruhigen Umherlaufens und Sprechens beeinträchtigt wird und infolge des Zutritts des Giftes verborgenen Hasses gefährliche Zornglut atmet.

69. Wenn du dorthin gekommen bist und über recht und unrecht streitest, wird sicherlich dein Dünkel durch eine Verwünschung seitens des Muni gebändigt werden.

70. Der Teufel Wissensdünkel erzeugt Überhebung, (und wäre es auch nur) auf Grund des Verständnisses für Muschel und Silber und der Erkenntnis von schwarz, gelb usw.

71. Dadurch, daß du dein Wissen lehrst, erstrebst du deinen Untergang. Also gehe nicht nach der Einsiedelei des Raibhya, wenn dir mein Wort etwas gilt."

72. So mehrmals von dem Vater angeredet, ging er trotzdem hin und machte den Wissensstolz der beiden Söhne des Raibhya durch bis zum Überdruß gehaltene Disputationen immer schwinden.

73. Zu ihm, dem von Dünkel Trunkenen, sprachen die beiden, das Gesicht entstellt durch zorniges, furchtbares Runzeln der Brauen und vor Haß wegen des in seinem Geiste wohnenden Wissens schmerzgepeinigt:

74. „Weil du, der an Alter und Gelehrsamkeit Jüngere unter uns, mit deinen Disputationen uns herausforderst, soll dir das Leben verloren gehen!"

75. So von den beiden im Zorne angeredet, ließ jener doch nicht von seinem Dünkel: die vom Hochmut Aufgeblasenen kümmern sich weder um einen Freundlichen noch um einen Zornigen.

76. Inzwischen kam die Blütenzeit heran, die mit den umherfliegenden Bienenketten die Brauen kokett runzelt[1]); der Tod für die, deren Geliebter in der Fremde weilt.

77. Es wehten die Winde vom Malaya, die die Blätter der Blumen umherwarfen und die Blicke mit Blütenstaub trübten, gleichsam haßerfüllte Gelehrte, die die (Manuskript-)Blätter der (anderen) Gelehrten umherwerfen und deren Augen von Haß gegen sie entstellt sind.

78. Es entstand ein immer wiederholter Wettstreit unter den Kokilas[2]), gleichsam Dichtern, mit den Spielen der von Lieblichkeit reizenden, herrlichen Redegabe.

79. Als da Raibhya mit seinen beiden Söhnen zum Baden an das Flußufer gegangen war, begab sich der Sproß des Bharadvāja nach dessen Einsiedelei und trat ein.

80. Dort erblickte er die mit Blumenpflücken beschäftigte Ehefrau des Parāvasu, namens Suprabhā, die der Rati[3]) den Stolz auf ihre Schönheit raubte

81. und durch das Spiel ihrer beweglichen Seitenblicke dem Auge der im Hofe der Hütte weilenden Gazellenweibchen die Weihe der Koketterie gab.

82. Als der Sohn des Muni diese Mondantlitzige, diese Liebeswonnegottheit sah, überschritt er sogleich die Schranken (der Selbstbeherrschung).

83. Der von junger Liebe zum Schwanken gebrachte Brahmanenschüler wußte zwar nicht, was er seinem Verlangen Entsprechendes sagen sollte; trotzdem sprach er zu ihr:

84. „Diese betörende, dem Liebesgotte entsprechende Schönheit bringt mein Herz, darin haftend, gleichsam zum Überfließen.

85. Auf dich gerichtet vergißt mein Geist die Demut des Wissens, wirft den Zwang des Lehrers ab und knüpft das Band der Liebe aus einer früheren Existenz (wieder)[4]).

86. Ich weiß, welche Frucht eine solche Tat, wenn sie begangen wird, bei der Reife bringt; trotzdem kann ich meinen Wunsch nicht zügeln: was soll ich tun?

---

1) Natürlich ein Vergleich mit einer Schönen, deren kühn geschwungene, schwarze Brauen wie eine Kette von Bienen aussehen.

2) Die indische Nachtigall (eine Kuckucksart), die sich mit unserer freilich nicht vergleichen läßt.

3) Die Frau des Liebesgottes.

4) Er will damit sagen, daß Suprabhā in einer früheren Existenz seine Frau gewesen ist.

87. Nicht durch Gelehrsamkeit, nicht durch Geld, nicht durch (guten) Wandel, nicht durch das Karma kann man das Herz aufhalten, wenn es den Pfad des Liebesgottes betreten hat."

88. Als er so gesprochen hatte, näherte er sich ihr und faßte sie am Zipfel ihres Gewandes, während ihre Augen vor Angst hin und her irrten und sie sich anschickte, nach der Einsiedelei zu sich zu entfernen.

89. Während sie in der Einsamkeit von ihm ungestüm herumgezerrt wurde[1]) wie eine kadalī[2]) vom Elefanten, sprach sie zu ihm, die Finger beweglich im Abwehren:

90. „Nein, nein, beflecke nicht meinen und deinen eigenen reinen Wandel! Ziemt sich das als Frucht untadeligen Wissens?

91. Du verläßt die mit dem weißen Gewande der Tugend bekleidete Schamhaftigkeit, gleichsam deine Gattin, und greifst mit der Hand nach dem Saume des Gewandes fremder Frauen!

92. Der Krug, der dies Ungehörige sieht, blickt dir sicherlich mit erhobenem Halse, wie aus Neugier, was das bedeuten solle, ins Gesicht.

93. Wenn du junge Liebeslust hegst, deren Genuß (so bald) schwindet, dann bringt dir wie einem Baume die Last der Flechten und des Bastgewandes keine Seelenruhe.

94. Dein vor Zittern beweglicher Rosenkranz, der in dem bloßen Gedanken an die Sünde das Gesicht vor Scham nach unten kehrt, ist gleichsam aus Angst vor einer Berührung hingefallen.

95. Bei dir Verständigem ziemt sich für den Mund, den Sitzlotus der Sarasvatī[3]), dessen Lippen im Gebete beben, diese Rede der Unanständigkeit nicht.

96. Wie kann diese Stätte des Bußhaines, die doch Einsicht erzeugt, das Verlangen bei dir erregen, dessen Ich doch von Mitleid[4]) angespornt sein sollte?

97. Die schwer zu zügelnde Jugendfülle wirft gleichsam wie ein durchgehendes Pferd[5]) den, der die Herrschaft über sich verloren hat, auf jeden Fall im Nu in den Abgrund.

98. Pfui über den Verstand! Was soll die Weisheit? Weit ab ruhe die Gelehrsamkeit, wenn mit ihnen der Geist nicht festgehalten wird, der im Getriebe des Geburtenkreislaufes strauchelt[6]).

99. Wie stimmt das Wissen, welches mit prüfendem Verstande

---

1) Man lese natürlich *kṛṣya°* statt des *kṛṣṇamāṇā* der Ausgabe.

2) Musa sapientum L., ein Sinnbild der Hinfälligkeit. H. hat „wie ein Reh von einem Elefanten". Ich kenne seinen Text zu dieser Stelle nicht, verstehe aber nicht, was das Reh hier soll; der Elefant hat doch damit nichts zu tun.

3) Die Göttin der Gelehrsamkeit.

4) Wenn ich die Stelle richtig übersetzt habe, hätten wir hier einen Beleg für *jananī* „Mitleid".

5) H. hat dafür die schlechte Lesart *taraṅga* „Welle".

6) H. liest *dhāryate yena* statt *dhāryate yair na* und übersetzt: „Pfui über den Verstand, was soll die Weisheit, fort mit der Wissenschaft, durch welche(!) der Geist infolge(!) des irdischen Treibens beirrt(!) bleibt."

alles kennt, was man tun und lassen soll, zu der Torheit, der Erzeugerin schlechter Taten und großer Sünden?"

100. Als er so angeredet trotzdem von seinem Vorsatz nicht abließ, da überlegte sie voller Schrecken über den (ihr drohenden) Tugendraub:

101. „Was soll ich Wehrlose, von dem Rasenden in der Einsamkeit Überfallene machen? Was tun nicht Ungezügelte, die die Satzungen der Moral außer Acht lassen?

102. Dieser Liebeskranke läßt auf ein (bloßes) Wort hin nicht ab; mit freundlicher Rede lassen sich (aber) von Liebe, Zorn oder Dünkel Erregte täuschen."

103. Nachdem sie so überlegt hatte, sprach die Sanftredende langsam zu ihm: „Gehe jetzt; in der Nacht will ich von selbst nach der leeren Laube kommen.

104. In dieser Zeit jetzt kommt mein Schwiegervater mit seinen Söhnen vom Bade zurück; wie willst du vor ihm bestehen, der (in seinem Zorne) brennendem Feuer gleicht?"

105. So von ihr angeredet, entfernte er sich, indem er ihr Wort für wahr erkannte: schwer zu Erreichendes sogar halten die von der Liebe Verblendeten für leicht zu erlangen.

106. Zu Raibhya nun, der zurückgekehrt war und vor der Feuerstätte stand, sprach die Schwiegertochter, die gleichsam infolge des Rauches vom Zornfeuer Tränen regnen ließ:

107. „Vater, der sündhafte Sproß des Bharadvāja, der Sohn deines Freundes, hat heute in der Einsamkeit danach verlangt, auf meine Tugend einen Angriff zu machen.

108. Ich habe den von einem bösen Dämon Besessenen mit dem Versprechen getäuscht, mit ihm zusammenkommen zu wollen; anders konnte ich aus seinen Händen wohlbehalten und als ehrbare Frau nicht loskommen."

109. Als der Muni das gehört hatte, war er in seinem sogleich aufflammenden Grimm gleichsam die durch das Fallen von unglückbedeutenden Meteoren schreckliche Sonne.

110. Bei Wissenden leuchtet der Verstand im Innern, solange sie bei Besinnung sind; in der Stunde der Leidenschaft aber sitzt Verblendung im Geiste und das Wissen im Buche.

111. Seufzend, die Augen vom Eintritt des Zornfiebers gerötet, sprach er, die Lippen zitternd wie vom Murmeln einer Beschwörung:

112. „O weh, Bharadvāja hat seinem Sohne beim Studium sorgfältig Unterweisung in der Tugend gegeben, damit er fremde Frauen entblößen sollte?!"

113. Nach diesen Worten ging er, unfähig vor zorniger Erregung, noch mehr zu sagen, nach der Feuerstätte und war darauf bedacht, sich zu rächen.

114. Er riß sich in seinem grauenhaft übermäßigen Zorn die wie starkes Feuer rote Flechte aus und opferte sie im Feuer, gleichsam die Mähne grausigen Zornes.

115. Als auch noch die zweite geopfert war, kam ein furchtbarer Dämon mit einem Spieß in der Hand, ein Freund der Behexung, zum Vorschein und sprach ehrerbietig zum Muni:

116. „Was soll ich vollbringen, Muni?[1]) Zu wessen Untergang bin ich geschaffen worden? Ich bin gerüstet, auf deinen Befehl alle drei Welten zu verbrennen."

117. Als der Grausiggestaltete so gesprochen hatte, entgegnete ihm Raibhya: „Gehe hin und verschlinge den unklugen Sohn des Bharadvāja."

118. So von ihm angewiesen, schritt er dahin, daß die Erde zitterte, erblickte den (erst) halb geläuterten Sohn des Muni von weitem und stürzte sich auf ihn.

119. Als dieser Nachtwandler mit seinem glänzenden Spieße auf ihn loseilte, fand der Sohn des Muni, dessen Bewegungen vor Angst gelähmt waren, keine Zufluchtsstätte.

120. In eiliger Flucht erreichte er die Einsiedelei seines Vaters, aber als er die Feuerstätte betreten wollte, wurde er von einem Śūdra aufgehalten und mit Unreinheit besudelt.

121. Von dem Sklaven berührt und unlauter geworden, stürzte er in der Verwirrung zu Boden und wurde dann, von dem Spieße des Dämons getötet[2]), sogleich zu Asche.

122. Inzwischen trat Bharadvāja in seine Einsiedelei ein und als er bemerkte, daß dort der Lichtschein erloschen war, überlegte er voller Unruhe:

123. „Wenn ich vom Blumen- und Früchteholen zurückkehre, erheben sich immer die Feuer hier vor mir; warum sind sie heute wie unbeweglich?"

124. Als der Muni so nachdachte, erblickte er vor sich den zu Asche gewordenen Sohn; er hörte von dem Sklaven den Bericht von dem Geschehnis und stürzte zu Boden.

125. Als er langsam die Besinnung wiedererlangt hatte, sprach er, vor Tränen stammelnd: „Möge auch der gelehrte Raibhya mit der Zeit von seines Sohnes Hand den Tod finden!

126. Ach, mein Sohn, ohne dich, der du gleichsam mein Leib voller Mängel bist, der trotz allem Behüten im Nu im Untergange zusammenstürzt, kann ich nicht länger leben."

127. Nach diesen Worten ging der Muni aus Kummer um seinen Sohn in das Feuer des Scheiterhaufens: auch bei Großen bricht der Kummer in ungebrochenem Laufe in frischem Übermaß hervor.

128. Als nun langsam die Zeit verstrich, gingen Arvāvasu und Parāvasu (einstmals) als Opferpriester nach dem Hause des Fürsten Bṛhaddyumna.

129. Als die Soma-Feier dieses Weitberühmten nach Vorschrift

1) H. hat *munaḥ* statt *mune*.

2) In der Ausgabe Druckfehler *rakṣaḥ śūlahataḥ*.

vor sich gegangen war, bekamen die beiden Opferpriester unbeschreibliche Spenden und Ehrungen.

130. Einstmals nun, als Parāvasu in der Dämmerung am Ende des Tages nach seiner Einsiedelei zurückkehrte und seinen Vater davor stehen sah,

131. mit dem Fell einer schwarzen Antilope als Obergewand, schlug er ihn in der Annahme, es sei eine Gazelle, unter dem Zwange jenes Fluches mit dem Stocke, so daß ihn das Leben verließ.

132. Als er den erschlagenen Vater sah, ging er, furchterfüllt wegen des Brahmanenmordes, zur Opferstätte und berichtete seinem Bruder diesen Vorfall.

133. Arvāvasu sprach zu ihm: „Bruder, was geschieht nicht alles auf Grund des Schicksals, durch dessen Entschluß derartige Wechselfälle eintreten?

134. Wer nach Tugend strebt, findet Sünde; wer nach gutem Rufe strebt, findet Schädigung des Rufes; wer nach Geld strebt, findet Armut, sobald das Schicksal feindlich geworden ist.

135. Um deinetwillen werde ich das schwere Gelübde zur Sühnung des Brahmanenmordes auf mich nehmen; du bringe die Opferhandlung dieses Erdherrschers hier zum Abschluß."

136. Mit diesen Worten vollzog Arvāvasu, indem er zur Sühnung der Sünde seines Bruders das Gelübde auf sich nahm, an allen möglichen Wallfahrtsorten die schwere Vornahme der Entsühnung.

137. Als ihn nun Parāvasu nach Vollbringung des Gelübdes von weitem auf die Opferstätte des Königs zukommen sah, überlegte der Vatermörder:

138. „Da kommt zu meinem Unglück endlich der da wieder, der meinen Anteil wegnehmen wird, wenn es Geschenke gibt; wiewohl von der schweren Buße erschöpft, ist er doch noch am Leben!"

139. Nach dieser Erwägung ging er hin und sprach zum Erdengebieter, in dem Wunsche, (seinen Bruder) zu stürzen, in Habsucht und Mißgunst verfallen:

140. „König, da kommt mein Bruder, der eines Brahmanenmordes schuldig ist, ohne sich zu besinnen, auf den Opferplatz zu gegangen. Man halte ihn davon fern!"

141. So von diesem Undankbaren angeredet, wehrte der König in seiner Unkenntnis jenem Unschuldigen den Zutritt, indem er das Verhältnis umkehrte.

142. Wie die Blinden sehen die Fürsten nicht, was passend oder unpassend, gut oder schlecht ist: sie wandeln eben auf dem Pfade, den man sie führt.

143. Jener aber zürnte dem Bruder nicht im geringsten, daß er eine falsche Beschuldigung gegen ihn vorgebracht hatte: Verständige halten ja bei einer Demütigung das Schicksal für die Ursache.

144. Erfreut über diese seine wohlwollende Gesinnung und

dieses sein gleichbleibendes Wesen, sprachen die bei dem Opfer versammelten Bewohner des höchsten Himmels zu ihm:

145. „Wegen dieser deiner Seelenruhe sind wir dir gnädig gesinnt, Muni. Du trefflich Wandelnder bist würdig einer Gnade; so empfange die Erfüllung des liebsten Wunsches!"

146. So in Liebe von den Göttern angeredet, sprach er zu ihnen mit zusammengelegten Händen: „Wenn ich euerer Gnade würdig bin, so gebt mir, was mir erwünscht ist.

147. Der Sproß des Bharadvāja, den mein Vater vermittelst einer Beschwörung getötet hat, der möge ins Leben zurückkehren und die grausige Schuld vergessen; ebenso sein Vater;

148. und unser Vater, den Parāvasu in der Meinung, es sei eine Gazelle, getötet hat, auch er möge heil ins Leben zurückkehren und den Zorn darüber vergessen."

149. Als er um diese Gnade gebeten hatte, gaben die Götter ihre Zustimmung, und so kehrten Yavakrīta, Bharadvāja und Raibhya wieder ins Leben zurück.

150. Aber wiewohl es Muni's waren, ward ihre infolge von Dünkel nutzlose Gelehrsamkeit doch beklagenswert; ihr Verstand verfiel wieder, da ihm infolge der Zornesblindheit die klare Anschauung verloren ging; ihr guter Ruf entschwand in der großen Hitze der Leidenschaften, und infolge ihres Hasses fanden sie den Untergang. Wie kann nun vollends bei einem andern das Wissen einen Vorzug bedeuten, wenn es von heftigem Dünkel befleckt ist?

151. Ein Gelehrter muß, frei von Haß und Dünkel, immerdar auf die Seelenruhe[1]) seine Bemühung richten. Die Leuchte des Wissens hat für solche, deren Augen von Liebe und Zorn verwirrt sind, und solche, die blind vor Dünkel sind, einen ganz nutzlosen Schein.

152. Freisein von Habgier ist das beste Vermögen; Schonung der Lebewesen ist die beste Askese; Freisein von Verblendung ist das beste Wissen, das keinem Tadel seitens der Verständigen ausgesetzt ist.

153. Das Wissen Śukra's, der dem Gotte des Reichtums sein Geld abnahm[2]) und mit einer Fülle von Blendwerk ausgestattet ist, ist beklagenswert; und das Wissen Kaca's war wegen seiner Hinterlist nutzlos[3]), obgleich er ein Sohn Vācaspati's war.

154. Deren Sinn berührt nicht die Haderschlange, deren Gift der Haß ist, wenn ihre Gedanken rein durch Seelenruhe sind und in ihrem Herzen der Dünkel nicht weilt.

---

1) Natürlich *cetaḥśāntyai* zu verbinden.

2) Diese Geschichte steht im Kalāvilāsa II, 38 ff.

3) Kaca lernte von seinem Lehrer Śukra auf listige Weise einen Zauberspruch, mit dem man Tote auferwecken konnte, ward aber von Śukra's Tochter, deren Liebe er nicht erwiderte, verflucht.

IV. Der Schönheitsdünkel.

1. Was soll der Dünkel über die unbeständige Schönheit bei den wie Lotusse nur einen Tag schönen Menschen, deren körperliche Anmut nur einen Augenblick währt, geradeso wie die der Gewänder, die mit Gelbwurz[1]) gefärbt sind?

2. Der Leib des Knaben ist von Natur einem Gemälde zu vergleichen, das der Verteilung der einzelnen Stücke durch Umrißlinien ermangelt; erst im Jünglingsalter kommt er zur Entfaltung, gleichsam wie eine *śirīṣa*-Blüte[2]) beim Frühlingsfeste.

3. Das unbehaarte Gesicht der Jünglinge aber hat für einige Tage den Glanz des Vollmondes; wenn dann das weite Netz des Bartes entstanden ist, besitzt es Ähnlichkeit mit einem Lotus, der unter *śevāla*'s[3]) versteckt ist.

4. Durch Rauch verliert das Gemälde seinen Glanz, durch Reif die Lotusblüte, durch die dunkle Monatshälfte die Mondscheibe, kaltes Wasser durch Hitze, eine schöne Gestalt durch das Nahen des Alters.

5. Wie eine Hetäre das Geld der Leute, so verschlingt die Alterszeit mit einem bloßen Griff ins Haar ihre Schönheit, indem sie darauf versessen ist, Fleisch und Blut[4]) sich im Nu anzueignen und zu verschlingen, ohne in ihren Neigungen einen Fehler zu begehen.

6. Die behende dahinfließende Zeit, die im Verlauf der Reife[5]) mannigfache Taten hervorbringt, macht jeden Augenblick, ungesehen, kraft des Reifens die Schönheit der Menschen zur Häßlichkeit.

7. Man bemerkt nicht den Gang der Zeit, der wie das ungestüme Drehen[6]) des Rades Schwindel hervorruft: wer[7]) gestern ein Knabe war, ist heute in Jugendschöne erblüht[8]), morgen hat er einen vom Alter welken Leib.

8. In der Dreiteilung der Dreizahl der Lebensalter der Menschen verleiht allein die Jugend, und nichts sonst, Schönheit. Wo bleibt aber die Schönheit, wenn jene durch Fehler, die sich in Rausch, Verrücktheit, Krankheit und Gliederlähmung äußern, und durch anderes mehr entstellt ist?

---

1) Der Farbstoff der Gelbwurz, Curcuma longa L., gilt für sehr unbeständig; sie wird daher auch zur Bezeichnung treuloser Liebe gebraucht: „Die Gelbwurzliebe erblaßt in einem Augenblick, wenn sie auch aufs Beste gehütet wird“, J. J. Meyer, Altindische Schelmenbücher I, Kṣemendra's Samayamātṛkā, V, 22.

2) Acacia sirissa Ham. (= Albizzia lebbeck Benth.).

3) Blyxa octandra Planch. (= Bl. zeylanica Hook. f.). Das an unserer Stelle gebrauchte Wort *śevāla* ist im pw. mit * bezeichnet.

4) Auf die Hetäre bezogen „das Fleisch des Verliebten“.

5) H. liest *pāpa* statt *pāka* und übersetzt dementsprechend „welche durch die Reihe der Sünden mannigfache Taten hervorbringt“.

6) H. hat die schlechte Lesart *svavega* statt *savega*.

7) H. liest *hyoyam* für das richtige *hyo yaḥ* von K.

8) Bei H. *sasphuṭayauvano* für *sa sphuṭayauvano*.

9. Wenn der Mensch von Schmerzen gequält jammert, keine Nahrung zu sich nimmt, ein vor Kummer bleiches Gesicht hat, nicht badet, nicht aufsteht, nicht liegen kann, wo ist da die Schönheit und wo die Jugendblüte?

10. Wenn sich jemand im Kerker befindet, wie ein Toter nur aus Knochen bestehend, die Haare bestaubt und starrend, der Leib von Ungeziefer wimmelnd und von Schmutz schwarz, wohin ist dann der Stolz der Schönheit gegangen?

11. Wenn der Körper dahin ist infolge von beständig genossenem Elend, Unglück, Dienstleistung und Aufenthalt in der Fremde, und wenn die Kniee vom beständigen Umherwandern in der Fremde gebrochen sind, dann hat der an der Schönheit Hängende keine Schönheit mehr.

12. Wenn der Jüngling gleichsam zu einem Piśāca[1]) wird, indem alle Gliedmaßen von Schlägen gespalten, Lippen und Nase zerstückelt und Augen und Zähne geborsten sind, dann hat die Schönheit ihre Schönheit eingebüßt.

13. Wenn ein schöner Mensch nicht verständig, den Feinden gegenüber kein Beunruhiger, in der Rede nicht gewandt und hervorragenden Männern nicht ähnlich ist, dann ist der Häßliche, dessen (wahre) Schönheit man suchen muß[2]), besser als jener, der ohne weitere Prüfung (äußerlich) reizend ist.

14. Wenn jemand arm ist, des Überwurfs ermangelt, vor Scham sich verkriecht, flehentlich bettelt und auf seinen Wangen entstellende Falten sich gebildet haben, dann ist er trotz seiner Schönheit doch im höchsten Grade häßlich.

15. Der Dummkopf, der durchaus unfähig ist, mit den in der Versammlung der Wissenden streitenden trefflichsten Dichtern zu reden, und von ihnen im Einverständnis mit Worten des Lobpreisens von Śaṃkara's Reittier[3]) verspottet wird und keine Antwort zu geben weiß, gleichsam als wäre er von Schelmen in einem Laden in fremdem Lande verkauft, was macht man mit dem Schönheitsglanze eines solchen Mannes, dessen Körper herrlich ist wie ein bunter Pfau?

16. Wessen Glieder werden nicht im Brechen schlaff, wenn er sieht, wie die Zeit Schönheit und Leib aus der hohlen Hand „Tag und Nacht“ trinkt, deren Fingerzahl die Stunden sind?

17. Schönheit, Jugendzeit, Heldenmut, Liebesgenuß, Einsicht und Kraft, Reichtum und den Körper der Menschen zehrt ja die Zeit vollständig auf wie die Biene den Staubfaden[4]) der Lotusblumen.

---

1) Ein nächtlicher Unhold.

2) Oder „dann besitzt der Häßliche [der alle jene Tugenden hat] erstrebenswerte Schönheit“; *virūpaḥ spṛhaṇīyarūpaḥ*.

3) Śaṃkara (= Śiva) reitet auf einem Stiere!

4) Ein zoologisch-botanischer Irrtum Kṣemendra's! Die Biene verzehrt wohl den Honigsaft der Lotusblüte, aber nicht den Staubfaden.

Geschichte von Purūravas und Urvaśī.

18. Einst verehrten im Versammlungsraume alle Apsarasen samt den Gandharven[1]) den Herrn der Śacī[2]) mit Tanz und Gesang.

19. Unter ihnen erstrahlte, wie die *kaiśikī*[3]) unter den Stilarten, die liebreizende Urvaśī, die in ihrem Gesichte gleichsam Freundschaft mit Mond und Lotus ausdrückte.

20. Die zu Śakra's Verehrung herbeigekommenen Götter, die diese Mondantlitzige dort sahen, hielten sich für beseligt, indem sie an der Liebe ihren Anteil bekamen.

21. Beim Tanzen erschien sie abgespiegelt in den Perlen an den Perlenschnüren der Himmelsbewohner und drang so gleichsam zusammen (damit) in deren Herzen ein.

22. Die an den Wagen der Götter stehenden Schwäne waren beschämt durch deren Bewegungen; von ihren Seitenblicken besiegt, schlummerte die Gazelle im Monde im Nu ein.

23. Aus dem Diadem gefallen, erglänzte an ihrer Brust eine Reihe Blütenblätter vom blauen Lotus, gleichsam die darauf gefallene Augenreihe der eifersüchtigen (übrigen) Apsarasen.

24. Die auf Brust und Schoß hängenbleibende Menge der Perlen, die sich von der reißenden Schnur im Innern der Perlenkette lösten, die sich im Strudel der vor Eifer allzuheftigen Drehungen verdreht hatte, sah aus wie aus dem Gesichtsmonde gefallene, dichtgedrängte Nektartropfen und nahm im Nu das Aussehen der starken Schweißkugeln an, die infolge ihrer Ermattung in der Tanzlust hervorquollen.

25. Als Rati[4]) sah, daß sich bei Manmatha[4]) beim Anblick ihres Tanzes die Härchen sträubten, tat sie vor sich ein Laken in Gestalt der Verdüsterung ihrer von Seufzern gebogenen schönen Gestalt; und Śacī, die bemerkte, daß Hari seine Blicke nicht von jener abwandte, schuf niedergedrückt mittenhinein Finsternis durch die Bienen (, die) aus ihrem im Zorne geschwungenen Spiellotus (herausflogen).

26. Die des Blinzeln entbehrenden Augen der heiligen Männer, die dort durch die Schönheit der Urvaśī in Bande geschlagen waren, bildeten wohl kein Hindernis beim Besehen der Anmut ihres Tanzens?

27. Da begann eine gegenseitige Unterhaltung zwischen den beiden Göttern, den Aśvin's, den Vordermännern an Schönheit und Liebreiz, deren Herzen durch die Vorzüge jener angezogen wurden.

28. Der eine sprach: „O die Schönheit dieser Bewegtäugigen, durch die sogar die Muni's in Verwirrung geraten und ihre Observanzen einstellen!

---

1) Die Tänzerinnen und Sänger im Himmel.
2) Der Gott Indra.
3) Vgl. Daśarūpa II, 47.
4) Der Liebesgott und seine Frau.

29. Auf welches Gesegneten Gesicht fallen in dieser Versammlung ihre Blicke, die im Gewähren der Genüsse des Liebesgottes und vor Verschämtheit zugleich gewunden sind?

30. In die gegenseitigen Blicke zweier (Liebender), die schon das Zusammensein genossen haben, hat Anaṅga[1]) heimlich als Unterpfand die Gesamtheit der Liebe gelegt.

31. Um wessen Hals wird sie, wenn er seinen Leib im Kampfe gelassen hat[2]), voller Sehnsucht mit unsteten Seitenblicken die Armfessel legen, nachdem sie von der Bühne abgetreten ist?"

32. Dem also Redenden entgegnete der andere lächelnd: „Ei, hast du denn den Mond des Erdbodens, Purūravas, vergessen?

33. Von ihm wird das als rühmenswert besungen, daß er an Macht die Zierde in allen Himmelsgegenden, an Liebreiz das Schönheitspflästerchen der Erde und durch den Genuß der Urvaśī beglückt ist.

34. Er hat mit seiner Schönheit, seinen Vorzügen und seiner Kraft diese Urvaśī gewonnen; wiewohl vor Śakra stehend, ist sie doch mit ihren Gedanken dort.

35. Wegen der Gleichheit der Schönheit schämt sich jener im Mondgeschlecht Geborene[3]), und mißgünstig tut Smara[1]) in Gegenwart der Rati seiner keine Erwähnung.

36. Wahrhaftig, ich weiß nicht, was das für eine Laune des Blumenbogenschützen ist, daß er seine fünf Pfeile nicht einfach diesem (Purūravas) einhändigt!

37. Ich weiß wirklich nicht, wie die Zarte tanzen kann, die den an Liebreiz schweren Führer der von allen Meeren umgürteten Erde, mit seinen bis zu den Knieen reichenden Armen, im Herzen trägt.

38. Wir müssen uns diesen Fürsten genau ansehen, auch wenn die Gelegenheit dazu nicht günstig ist. Wer weiß, wie lange ein solches Juwel auf Grund verdienstlicher Werke noch festsitzt!"

39. Nach diesen Worten verneigten sie sich bei Beendigung des Tanzes vor dem Feinde des Jambha[4]) und gingen auf die Erde, entschlossen, den Weltenherrn zu besehen.

40. Als sie beide die Residenz des Purūravas in einem Augenblick erreicht hatten, traten sie ein, infolge ihrer göttlichen Majestät von den Türhütern nicht gehindert.

41. Sie erblickten ihn, wie er sich gerade nach dem Bade salbte; gleichsam der Mond, an dem Fettigkeit haftet von Nektar, wie an jenem von frischer Butter.

42. Sein mächtiger Körper, von dem während des Bades die Armspangen, die höchst wertvollen Edelsteine und Reifen abgenommen worden waren, erglänzte im Schmucke der Anmut.

---

1) Der „Körperlose", der Liebesgott.
2) Urvaśī spielt also die Rolle der Walküre.
3) Der aus dem Epos bekannte Held Yudhiṣṭhira.
4) Der Gott Indra.

43. Er ermangelte der Ohrgehänge, und doch hatte sein Hals ein ganz besonders reizendes Aussehen, auch ohne daß er Schmucksachen angelegt hatte.

44. Als die Aśvins seinen unbegrenzten[1]) Schönheitsadel erwogen, priesen sie die außerordentliche Kunst des Schöpfers, Wunder zu schaffen.

45. Mit zusammengelegten Händen befragte sie jener, nachdem er ihnen freundlich die Gunst eines Sitzes gewährt hatte, lauteren Herzens nach der Veranlassung ihrer eiligen Ankunft.

46. Sie sprachen: „Fürst der Erde, wir sind gekommen, um deine, des irdischen Liebesgottes, Schönheit zu sehen, die ein Schmuck für alle drei Welten ist.

47. Gesehen haben wir nun die Schöpfung des Schöpfers, die infolge der ungehemmten Beachtung der bei der Erschaffung der Welt nötigen Qualitäten ganz von selbst gleichsam die Quintessenz der Wundersehenswürdigkeiten ist.

48. Wir haben dich gesehen, den irdischen Nektarstrahler mit vollem Runde, und haben durch den Nektartrank deiner Schönheit Freude erlebt: was bedarf es noch weiterer Worte?"

49. So von den beiden freundlich angeredet, antwortete ihnen der Fürst, der infolge der Ehrung seitens Ehrwürdiger nur noch rücksichtsvoller wurde, mit ein wenig aufblühendem Lächeln:

50. „Durch eueren Anblick bin ich ein Gnadengefäß geworden. (Mit euch) kommen Leute, um zu schauen, die nur von jemand geschaut werden können, der um seiner verdienstlichen Taten willen preisenswert ist.

51. Das Erreichen von Wallfahrtsorten, der Verkehr mit Trefflichen und das große Fest der Verehrung Verehrungswürdiger ist in diesem unschmackhaften, wertlosen Dasein die Summe aller Werte.

52. Da ich mit dem Salben nach dem Bade beschäftigt bin, habe ich euch die gebührende höfliche Begrüßung nicht erweisen können, um meine guten Taten Früchte bringen zu sehen und kummerloses Glück zu erleben.

53. Haltet euch inzwischen einen Augenblick an der Feuerstätte auf; wenn ich das Bad beendigt habe, werde ich als ein Gefäß der Verehrung und Ehrerbietung kommen."

54. So von ihm angeredet, gingen sie beide nach der Stätte des Opferverzehrers, voll Neugier in dem Gedanken, daß sie den Fürsten gebadet und geschmückt sehen würden.

55. Nachdem nun der König sein Bad beendet und sich mit allen seinen Schmucksachen geschmückt hatte, kam er, vom Purohita[2]) begleitet, zu ihnen gegangen.

56. Als sie den Behüter der Erde mit seinen flimmernden Perlenschnuren und seinem Diademe erblickten, wußten sie einen

---

1) Im Texte Druckfehler *tasyā maryādaṃ* statt *tasyāmaryādaṃ*.

2) Hauspriester.

Augenblick gar nichts zu sagen und waren bestürzt und senkten das Antlitz.

57. Nachdem der Männerfürst ihnen seine Verehrung dargebracht hatte, fragte sie der Purohita: „Warum seht ihr plötzlich so aus, als wäret ihr ungnädig?

58. Eine Verfehlung gegen die Höflichkeit unserseits kann doch wohl nicht die Ursache sein?" — So von dem Purohita befragt, antworteten sie ihm langsam:

59. „Wir sind nicht ungnädig, und euch trifft keine Verfehlung. Wir sind nur erstaunt zu sehen, wie alles Sein mit der Zeit dahingeht.

60. So wie dieser Männerfürst heute noch aussieht, so sieht er trotz der Salbung nicht mehr aus, wenn die Zeit im Nu gereift ist.

61. Während der Brennholzwald der Tage von dem Feuer der Sonne beständig weiter verbrannt wird, bekommt das Gemälde der Schönheit durch den Rauch der Zeit ein unansehnliches Äußeres.

62. Wenn man bedenkt, daß allem Sein beständig solche Unbeständigkeit zukommt, wie will man da noch auf die Schönheit stolz sein, die einem im Traume gesehenen Gemälde gleicht?

63. Wenn man sieht, wie die Schönheit im Alter welk, der Leib von Krankheiten bedrückt und das Leben von der Zeit aufgeleckt wird, wie kann man da noch Dünkel hegen?

64. Die Menschen da, die man große Veränderungen ihres Wesens durchmachen sieht, die sind Samentropfen, die aufgeschwollen sind.

65. Ach, was ist das für ein feiner, in seinem Gange unmerklicher Gang der Zeit, daß durch die Vollendung im Reifen alles ein anderes Aussehen bekommt!

66. Die Anmutswoge, die sich zur Zeit des Bades am Leibe des Königs befand, ist von jener (Zeit) im Nu getrunken, und dieser (Leib) ist so geworden, wie es einem anderen Augenblick entspricht.

67. Das Maß vollen Alters, Aussehens und Reichtums schwankt bei den Menschen unaufhörlich, gleichsam wie der Wasserstreifen bei der Horoskopmaschine[1]).

68. Infolge der Hast der eilenden Sekunden, Minuten und Stunden[2]) der Zeit merkt man ihren Gang in seinen einzelnen Teilen nicht, so wenig wie den der Strahlen einer Lampe.

69. Tag für Tag wird durch das Spiel der Zeit selbst der Herr des Tages[3]) früh zum Kinde, mittags zum Jüngling und beim Untergange zum Greise.

---

1) Wasserwage?

2) Die in der Übersetzung gewählten Ausdrücke geben zwar nicht den Umfang der indischen termini technici genau wieder, aber doch den Sinn der Stelle.

3) Die Sonne.

70. In deren Botmäßigkeit die Ozeane austrocknen, die mit ihren Wellentiefen die Himmelsgegendfrauen umarmen, die Bergesfürsten den Untergang finden, die erhaben sind mit ihren hochragenden Gipfeldiademen, und selbst die Erde samt den Weltelefanten zu Falle kommt: die alles verzehrende, gewaltige Zeit schreitet beständig einher, unbeschreiblich, verwirrend."

71. Nachdem die Aśvins so gesprochen hatten[1]), verabschiedeten sie sich von dem Fürsten und gingen in den Himmel; der Fürst aber dämpfte seinen Stolz auf die Schönheit mit dem Gedanken an ihre Worte.

72. Deshalb soll der Verständige, wenn er nachdenkt, den Stolz auf wunderbare Schönheit und Anmut lassen; denn die Schönheit ist (wie) das Zucken der Blitzranke in jener Wolke[2]), die die Betörung des Lebens hervorströmen läßt.

73. Am Morgen ist der Lotus ganz jung; dann gleicht er langsam mit seinen Knospen den Brüsten der Geliebten; dann, wenn der Blütenkelch sich voll entfaltet hat, ist sein Glanz verschönt durch das Erblühen von Liebesregung und Lächeln; endlich welkt sein Leib, er zittert und wird schlaff, die Winde zerzausen ihn, und noch an demselben Tage verdorrt er am Ufer, vom Schlamm des Sumpfes feucht.

74. In alten Zeiten bekam Yayāti, dem das Alter den Schönheitsglanz nahm, die natürliche Häßlichkeit; Nala, der mit seinem Liebreiz den Ruhm des Liebesgottes bedrohte, erhielt eine böse anzusehende Gestalt; Saudāsa's bezaubernder Leib ward zum Schrecken der Menschen: an wessen Schönheit wird man Befriedigung finden, da sie mit jedem Tage mehr welkt und unbeständig ist?

75. Wenn man also bedenkt, daß Schönheit und Wesen des Daseins von unbeständiger Art ist, so geziemt sich für die Verständigen, um die sichere Stätte[3]) zu erreichen, die Bändigung des Stolzes[4]).

V. Der Heldendünkel.

1. „Ich bin ein Held, geschickt im Zersprengen der schrecklichen Schar der Feinde, mutig im Heere, der Gebieter über Rosse, Elefanten und Wagen": dieser kecke Stolz im Herzen der Männer, die mit der Kraft ihrer Arme die Welt überwinden, ist eine Gelegenheit zur Demütigung und schwindet mit der Zeit.

2. Was soll dieser Stolz auf Heldentum bei dem Menschen? Auch bei den Tieren sieht man Heldenhaftigkeit! Was der Schicklichkeit ermangelt, der Bescheidenheit bar und an Mitleid arm ist, das nennt man kein Heldentum.

---

1) *ity uktā* gedruckt statt *ity uktvā*.
2) Natürlich *dhane* Druckfehler für *ghane*.
3) Die Erlösung.
4) K. hat die schlechte Lesart *anurūpamadanaśamanam*; H. richtig.

3. In den drei Lebensaltern zeigt das blumengleiche Kind sein Heldentum damit, daß es nach dem Liebeslächeln der Mutter schlägt; das Heldentum des Greises, dessen Gliedmaßen und Gelenke schlaff geworden sind, besteht darin, daß er sich selbst lobpreist, wenn Erzählungen aus alter Zeit im Gange sind;

4. das Heldentum des Jünglings, welches von der Macht des Dünkels getroffen wird, verwandelt sich periodisch infolge der verschiedenen Regungen des Liebesgottes in übermäßige Verkehrtheit.

5./7. Was macht man mit dem von Natur wie der Wind beweglichen Gedanken, da er mannigfache Eigenschaften hat? Wer gestern die feindlichen Heere vor sich zerbrochen hat, der ist heute schon furchtsam und schwach. Von Vṛtra ward Śakra im Kampfe verschlungen; dieser Śakra erschlug Vṛtra mit Schaum: einen allein umarmt ja die von Dünkel schwankende Königsherrlichkeit nicht, gleichsam wie eine betrunkene Hetäre[1]).

8. Der Held Jāmadagnya[2]), der im Kampfe die tausend Arme des Kārtavīrya abschnitt, der freute sich der Brahmanen geziemenden Demut, als der Pfeil in Rāma's Hand lag.

9. Rāma seinerseits diente in hilfesuchender Demut einem Affen, da er begierig war, (in ihm) einen Freund zu gewinnen: die Hitze des Helden wird mit der Zeit gering, gleichsam wie die der Sonne, die von der kalten Jahreszeit aufgeleckt wird.

10. Der Affe Vālin, der mit der Hand den Zehngesichtigen, der voll Lust den Kailāsa trug, mit Gewalt in das Faltengefängnis seiner Achselgrube steckte, mußte sich (schließlich auch) nach der Weise der von den sieben Meeren begrenzten[3]) (Erde) richten.

11. Von Kampfesmut geschwellte, berühmte Erdherrscher wurden einst vom Fürsten Jarāsaṃdha in Fesseln geschlagen; er wurde von Bhīmasena[4]) mit der Waffe der Arme unter Zerreißung der Gelenke in zwei Stücke gerissen.

12. Den Bhīma wiederum brachte Karṇa um seine Festigkeit, machte seine Kraft ohnmächtig und ließ ihn (nur) aus Mitleid frei; Karṇa ward bei Arjuna, der den Bogen gespannt hatte, in einem Nu zum Schutzflehenden.

13. Als Arjuna die Frauenschar des Kṛṣṇa verlassen hatte und dahinging, wurde er von der Macht der Hirten gedemütigt: den Gang des Heldentums, der wie Elefantenohren unstet ist und den Pfaden des Schicksals nachgeht, kann man nicht erkennen.

14. Der Furchtsame wird zum Helden, und der Held wird

---

1) Die Strophen 5—7 sind in K. nicht in Ordnung: die indischen Herausgeber nehmen an, daß je die erste Hälfte von 5 und 7 fehlt. H. faßt als Strophe 5 die zweite Hälfte von 6 und 7 zusammen.

2) Paraśurāma, der Sohn des Jamadagni.

3) Hier eine Belegstelle für *saṃdhyā* „Grenze“. *Vālin* wird schließlich auch getötet (von Rāma) und folgt so dem Laufe der Welt.

4) Natürlich *sa Bhīmasenena* zu trennen.

zum Furchtsamen; nirgends hat dieses bewegliche Heldentum einen festen Stand.

15. Bāṇa wurde, als er ein Gast auf der Flugbahn des Diskus des Kaṃsa-Feindes[1]) war, von dem Dreiäugigen[2]) nicht beschützt, wiewohl er ihm von Geburt an in Liebe gedient hatte und des Schutzes würdig gewesen wäre.

16. Als Kālayavana voll Ungestüm nahte, verließ sich Śauri, der seine Gestalt unter der Bettstatt zusammenduckte, auf Mucukunda[3]).

17. Als der Diskusträger dem Śiśupāla das Haupt mit dem Diskus abgeschnitten hatte, richteten die Fürsten, die auf seiner Seite standen, kein Auge auf ihre Bogen[4]).

18. Als das Blut des jüngeren Bruders des Duryodhana von Bhīma ausgesaugt wurde, sahen Droṇa, Karṇa, Kṛpa usw. wie waffenlose Weiber zu.

19. Vṛkodara, dessen Armpaar von einer gewaltigen Riesenschlange umstrickt war, wurde geschwätzig von den Lauten kläglichen Schreiens nach der Mutter.

20. Dergestalt war die Vernichtung des Stolzes sogar bei großen Männern der Vorzeit: wer wird das übertriebene Prahlen mit alltäglicher Tapferkeit billigen?

21. Gegenüber dem Schwachen Roheit und Schärfe, gegenüber schlimmen Sündern Tapferkeit[5]), Verschlagenheit und Härte in der Rede: so ist das Heldentum niedriger Menschen.

22. Das Heldentum eines Mannes, der ohne Veranlassung boshaft und wie eine Schlange zur Schädigung des Lebens der Menschen bereit ist, nennt man Grausamkeit.

23. Das allein ist das höchste Heldentum, das Leben anderer zu schützen; wer das Leben raubt, ist ja kein Held; ein Held ist der, der den Bittenden das Leben schenkt.

24. Mit dem Heldentum eines Menschen, der des Verstandes beraubt ist, wird kein einziger Vorzug erzielt: der Löwe, der über den Donner der Regenwolke unwillig ist, stürzt in die Grube.

25. Was soll das Heldentum eines leidenschafterfüllten, brunsttrunkenen Elefanten, der aus Gier, ein Weibchen zu erlangen, sich in eine Grube stürzt?

26. Was für ein Wunder ist das Heldentum eines Dieners, der seinen Körper verkauft hat und dem der Tod gewiß ist wie einem an die Schlachtbank gebundenen Widder?

---

1) Gott Viṣṇu, der den Dämon Bāṇa mit seinem Diskus tötete.

2) Gott Śiva.

3) Śauri (= Kṛṣṇa) lockte Kālayavana, den er in offenem Kampfe nicht töten konnte, in die Höhle, in der Mucukunda den langen Schlaf schlief, dessen Störung damit bestraft werden sollte, daß jeder Eindringling durch einen Feuerstrahl aus Mucukunda's Auge verbrannt wurde. Während sich nun Śauri unter dessen Bett versteckte, wurde Kālayavana zu Asche gebrannt.

4) Um Śiśupāla zu Hilfe zu kommen.

5) Besser wohl die Lesart von H.: *tīvrapāpeṣu bhīrutā* „Furchtsamkeit gegenüber großen Bösewichtern“.

27. Die Tugenden derjenigen werden von den Verständigen gerechnet, deren Heldentum nicht durch Dünkel entstellt, deren Geist nicht von Blendwerk beschmutzt und deren Gelehrsamkeit nicht von Haß heiß ist.

28. Wie die Familie durch einen schlechten Sohn, wie die Entfaltung der Tugend durch Gier, wie Herrschermacht durch schlechte Politik, so geht das Heldentum durch Dünkel zugrunde.

Die Geschichte von dem kampfeslustigen Dambhodbhava.

29. Es war einmal ein Herr der von der Wallgrabenlinie der sieben Meere umgürteten Erde, Dambhodbhava, gleichsam der Pfosten des Hauses der Macht.

30. Nachdem er alle Feinde ohne Rest beseitigt hatte, wurde ihm sein ständiger Wunsch nach Kämpfen zu einer Herzenspein, da er keinen Gegner mehr finden konnte.

31. Indem sein Sinn aus Dünkel über die Kämpfe mit Göttern und Dämonen übermütig geworden war, fragte er die Leute[1]) immer voller Eifer: „Wer ist ein Held? Wer?"

32. Während ihm so die geraden Arme vor Dünkel juckten und er ungestüm also fragte, zur Verachtung aller bereit, kam Nārada herbei und sprach:

33. „Man sagt mit Recht, daß es in den drei Welten keinen Helden gibt, der dir ähnlich wäre. Ich kenne aber zwei Ṛṣi's, die des Kampfes mit dir würdig sind: Nara und Nārāyaṇa.

34. Wenn diese beiden, die in der Einsiedelei Badarī weilen und sich strenger Askese widmen, mit dir kämpfen möchten, dann wäre dein Wunsch erfüllt!"

35. Als Nārada so gesprochen hatte, begab sich jener nach der Einsiedelei Badarī, indem er seine Arme betrachtete, denen das Fest des Kampfes nahe bevorstand.

36. Als der Fürst dort die beiden Schatzhäuser der Majestät, Nara und Nārāyaṇa, erblickt hatte, bat er dünkelhaft um einen Kampf, wie es der Richtung seiner Wünsche entsprach.

37. Da blickte Nara den nach Kampf Verlangenden mit einem ernsten, festen Seitenblick an und sprach, die Lippen von einem verächtlichen Lächeln umspielt:

38. „Erdenfürst, laß ab! Wir sind des Kampfes nicht kundig. Mit denen geziemt sich für dich der Krieg, die deine Grenznachbarn sind."

39. Als der König trotz dieser Worte von seinem Kampfeseifer nicht abließ, da überschüttete jener den Dünkelhaften mit spitzigen Rohrpfeilen.

40. Den Körper bedeckt mit leuchtenden Flammen gleichen-

---

1) Man trenne *sadā janam*.

den Geschossen, ließ der König, dem die Lust am Streite vergangen war, seinen Mut sinken.

41. Nachdem die Last des hitzigen Dünkelfiebers unerwartet zerstückelt worden war, bat der Fürst jämmerlich bei jenem um Gnade, um sein Leben zu retten.

42. Da wehrte jener den Geschossen, und der Fürst, dem Ehre und Verlangen (nach weiteren Kämpfen) gebrochen waren, kehrte mit vor Scham stumpfem Halse in seine Residenz zurück.

43. So ist der Dünkel selbst der Großen ein grausiger Donnerkeil für die Ehre; wie das Eisen durch seinen Rost, so schwindet die Würde durch den Dünkel.

44. Daher soll ein Mann, dessen Reichtum seine Ehre ausmacht, stets sorgfältig dem Dünkel wehren. Selbst die Freunde sind mit ganzer Seele dabei, einen Mann scharf zu demütigen, dessen Antlitz von Dünkel entstellt ist.

45. Die Helden, deren Wesen um ihres dünkellosen Heldentums willen erstrebenswert ist und die ihren Leib beim Beschützen von Rindern und Brahmanen preisgeben, die gelangen mit ihren vom Nektar guter Taten befruchteten Körpern zu Ruhm[1]), ewiger Jugend und Unsterblichkeit.

VI. Der Freigebigkeitsdünkel.

1. „Ich bin einzig in der Welt; mein Weg ist feucht von Spenden, wie der eines herrlichen Elefanten von Brunstsaft; ich bin berühmt, ein Fruchtbaum für die ersehnten Hoffnungen der Armen“: wahrlich, wer in seinem Herzen einen solchen gewaltigen Stolz auf seine Freigebigkeit hegt, der geht einher unter Aufgabe aller seiner verdienstlichen Werke, die daraus entstanden sind[2]).

2. Wenn im Verlangen nach einem Lohne in Gestalt der Genüsse des Himmels usw. einer würdigen Person eine volle Gabe gereicht wird, so ist das ein Tauschhandel mit Tugend und Geld. Was soll also ein Stolz, der sich auf solche Freigebigkeit gründet?

3. Wenn etwas von Leuten gespendet wird, die durch ein besonderes Übermaß an Vorzügen, wie z. B. Wissen, zufriedengestellt sind, so ist das ein Tauschhandel von Befriedigung und Geld.

4. Wer unter Tugendlobpreisungen spendet, um unter den Leuten Berühmtheit zu erlangen, der nimmt immerfort einen Tauschhandel von Geld und Ruhm vor.

---

1) Oder, falls wir dem Texte (*yaśaḥśarīrair*) folgen wollen, anstatt *yaśaḥ śarīrair* zu trennen: „gelangen mit ihren ... ruhmreichen Körpern zu ewiger Jugend“ usw.

2) H. liest *tam udbhūtam ... vrajati kaḥ* „wer möchte, auf alle seine Verdienste verzichtend, zu diesem Aufgeblasenen gehen?“ Abgesehen davon, daß *udbhūta* nicht „aufgeblasen“ bedeutet, sieht man auch nicht ein, weshalb derjenige, der einen solchen aufgeblasenen Kerl aufsucht, damit auf alle seine Verdienste verzichten soll! Nein, der Sinn ist der: wer sich seiner Freigebigkeit rühmt, geht damit des Verdienstes verlustig, das sonst mit der Tugend der Mildtätigkeit verknüpft ist.

5. Das Geld, welches durch Mißachtung getötet und im Unglauben gegeben wird, das ist fruchtloser Samen auf Unland gesät und so gut wie nicht gesät.

6. Was in dem Wunsche, das Übermaß des Ruhmes eines anderen Freigebigen zu übertreffen, im Wetteifer gegeben wird, das bringt schließlich dem allein Lohn, der die Veranlassung zu der Gabe gewesen ist.

7. Eine kleine Gabe wird zu einer großen, wenn sie als Linderung fremder Not gespendet wird, ohne daß jemand davon weiß, ohne daß (der Geber) davon spricht und ohne nach einem Lohne zu verlangen.

8. Was soll der Stolz auf Freigebigkeit gegenüber einer würdigen Person an Stätten wie Kurukṣetra[1]) und zur Zeit z. B. einer Sonnenfinsternis, die nur dem eigenen Nutzen dient?

9. Das allein nennt man eine Freigebigkeit, die voll zarten Mitleids, ohne Erwägung von Ort, Zeit, Handlung und Empfänger, zur Linderung der Not anderer geübt wird.

10. Was soll diese habgierige Spende, die voll Eifer gespendet wird, um seine Habe zu wahren und Weib und Kind zu Glück zu verhelfen?

11. Was soll diese mühselige Spende, die nach langer Quälerei gespendet wird, unter eiliger Prüfung des Standes der Sonne, nachdem man sie im Streite mit Bösewichtern böse gemacht hat? (?)

12. Was soll diese unselige Spende, die man einem Begüterten auf seine Bitte gibt unter Übergehung einer voller Hoffnung gekommenen würdigen Person, von deren Seufzern sie nun verbrannt wird?[2])

13. Was soll diese falsche Freigebigkeit, wenn zuerst etwas anderes versprochen war und nun etwas anderes, ganz Geringes gegeben wird, was mit einem Makel behaftet oder nicht verwendbar ist?

14. Was soll diese Almosen-Freigebigkeit[3]), wenn, in Erwiderung eines langen Dienstes, infolge von Habsucht ungern, wider Willen und unfreundlich gespendet wird?

15. Was soll diese heuchlerische Freigebigkeit, wenn etwas ganz Geringes und Wertloses gegeben wird, was in dem Geschenk von Blumen, Räucherwerk und Sesamkörnchen besteht?[4])

16. Was soll diese dornenvolle Freigebigkeit, bei der die Gabe, kaum gesehen, aufgegeben wird[5]) und nur eine Fülle vieler Lasten ist, indem sie vom Könige, von Dieben usw. bedroht wird?

---

1) In der Nähe des heutigen Delhi.

2) H. übersetzt grammatisch ungenau: „... und der Erstere darob von Seufzern gequält wird".

3) *balādāna* = Spende für Krähenweibchen?

4) Bei H. als Nr. 11 gezählt.

5) So nach H.'s guter Lesart *dṛṣṭam utsṛṣṭaṃ*; K. hat *dṛṣṭamuṃ*(?) *dṛṣṭaṃ*.

17. Was soll diese unfruchtbare Freigebigkeit, wenn man etwas gibt, was ungenießbar, unverkäuflich, unannehmbar, unerwünscht und unnütz ist?

18. Was soll diese erbettelte Freigebigkeit, wenn man etwas spendet, was wie eine Schuld längst zu bereinigen gewesen und zugesagt war und infolge des beständigen Bittens darum Feindschaft bringt?

19. Was soll diese von Zuneigung und Haß diktierte („parteiische") Freigebigkeit, wenn man bei Gleichheit der Vorzügefülle dem einen volles, dem andern knappes Maß reicht und so einen Unterschied macht?

20. Was soll diese Zwietrachtsfreigebigkeit, bei der man sich beständig mit Darleihern, Angehörigen und Söhnen herumquält, nachdem man nur eine geringe Gabe empfangen hat?

21. Was soll diese gar geringe Freigebigkeit, die die Not des Nächsten nicht lindert, dem Spender selbst kein verdienstliches Werk bedeutet und mit geringen Unkosten ermöglicht wird? (?)

22. Was soll diese Freigebigkeit aus Furcht, wenn man in Nöten und Gefahren, bei überaus schrecklicher Erfüllung des Schicksals zur Behebung eines Versehens spendet?

23. Was soll die Freigebigkeit der Verblendung, wenn einer, der in den letzten Zügen auf dem Sterbelager liegt und alle Hoffnung aufgegeben hat, mit ohnmachtumfangenem Geiste spendet?

24. Was soll die Freigebigkeit unter Tränen, wenn einer, dessen Herz von dem Stachel heftigen Kummers über die Trennung von Liebem gepeinigt ist, etwas spendet, was Reue erzeugt?

25. Was soll die Freigebigkeit beim Löhnen, wenn gelegentlich dem Hauspriester und Lehrer, der Frieden und Wohlsein schafft, etwas gespendet wird?

26. Wenn man etwas unter Aufgabe des Verlangens nach Lohn spendet, was passend, ganz und gar eigener Besitz, nicht auf unrechtmäßige Weise erworben und nicht durch Berührung fremden Gutes verflucht ist, nicht hundertfaches Unglück bringt und später nicht mit eigenen Worten vorgerechnet wird — eine solche Spende ist die andere Art von Ackerbau, die sich auf die Aussaat des Geldsamens versteht.

27. Der Meru[1]) selbst wird zum Grashalme, wenn er in der eigennützigen Absicht geschenkt wird, das übermäßige Glück der Berührung der Brüstewölbung der Himmelshetären zu erlangen. Selbst ein Grashalm wird gewichtiger als die Schenkung aller drei Welten, wenn er, aus Mitleid beim Anblick eines in Unglück Geratenen, voll vom Nektar des Glaubens und begleitet von der Kraft der Güte gespendet wird.

---

1) Ein fabelhafter Berg aus Gold und Edelsteinen.

Die Geschichte von dem Ichneumon mit der goldenen Seite.

28. Einst ging auf Anordnung des goldregnenden Erdherrschers Yudhiṣṭhira das große Opfer, das Roßopfer, vor sich.

29. Mannigfaltige Speisereihen standen bereit, um von den Königen genossen zu werden; unaufhörlich speisten die Zweigeborenen aus edelsteinbesetzten Gefäßen;

30. und die Brahmanen wurden reich bedacht mit Edelsteinen, Gold und Schenkungsurkunden: da kam ein Ichneumon aus seiner Höhle herbei nach der Stätte, wo die Speisereste lagen.

31. Es erregte die Aufmerksamkeit der Leute, weil es auf der einen Seite mit funkelnder Goldfarbe geschmückt war, während die andere Seite ohne Gold war.

32. Es kam schnell herbei und wälzte sich unter Springen, Drehungen und Windungen wie ein *śaphara*[1]) in dem Wasser, welches aus den goldenen Speiserestergefäßen herausgeflossen war.

33. Als sie alle das Ichneumon mit der goldenen Seite voller Erstaunen sahen, wie es in das Speiserestwasser tauchte, meldeten sie es dem Erdhüter.

34. Als es sah, daß es von dem herbeigekommenen Fürsten gleichsam durch seinen freundlichen Blick gefragt wurde, sprach es mit Staunen erregender, ganz deutlich artikulierter Stimme:

35. „König, an dieser außerordentlichen Freigebigkeit sehe ich keine entsprechende Frucht; viel besser als diese reiche Fülle wäre eine Schüssel Grütze.

36. Wer kennt in Wahrheit bei dieser großen Freigebigkeit, die von dir großem Erdengebieter ausgeht, die Lauterkeit des Geldes, des Wandels und der Gesinnung?

37. Diese Fülle, deren Umfang ausreicht, das Haus der Welt zu füllen, ist außerordentlich gering, um die vielen Menschen in allen Himmelsgegenden zu befriedigen. Bei denen, die bereit sind, in Lauterkeit des Wesens eine Gabe zu spenden, die hereingebrochenes Elend lindern hilft, wird selbst ein Grashälmchen zum Goldberge.

38. Höre, Erdenfürst, ein Wunder, was ich selbst gesehen habe, und bei dessen Erzählung am Körper die Härchen zu Berge stehen.

39. Einst fand ein verheirateter Brahmane, der vom Ährenlesen lebte und auf den Feldern umherzog, abgemagert vom Fasten ein wenig Gerste.

40. Nachdem daraus ein Grützegericht hergestellt war, vollzog er die Opferhandlungen für Götter und Manen, gab Weib und Sohn ihren Anteil und schickte sich an, seinen Teil zu verzehren.

41. Indem er nach Wasser für die *prāṇāhuti*[2]) verlangte, sah er einen Gast kommen, dessen Bauch vor Hunger schmächtig,

1) Cyprinus sophora, ein kleiner, sehr beweglicher Fisch.

2) Eine Libation für die fünf Lebensgeister.

dessen Gliedmaßen alle zusammengeschrumpft und dessen Gestalt schlaff war.

42. Diesem gab er nach erfolgter Ehrung mit heiterem Gemüte sein eigenes Essen, mit dem Nektar der Frömmigkeit beträufelt.

43. Als das von dem Gaste, der vom noch nicht gestillten Hunger elend war, verschlungen worden war, gab ihm auch die Gattin jenes voller Höflichkeit ihr Essen.

44. Der Sohn, welcher sah, daß der Gast auch davon noch nicht gesättigt war, bewirkte in frommem Glauben durch seine Portion völlige Sättigung durch Speise.

45. Als nun dieser Gast gegessen und sich entfernt hatte, verweilte der vom Fasten magere Brahmane, mit der Kraft der Tugend versehen, in der Nacht zwar matt, aber ohne Pein.

46. Nun kam ich hungrig aus der Höhle heraus und fand, (angelockt) von dem Geruch der Grütze, die Blättertüte, die sich bei den weggeworfenen Speiseresten befand.

47. Kaum wurde ich dort von dem Spülwasser berührt, o Fürst, siehe, da bekam meine rechte Seite hier eine aus Gold bestehende Haut.

48. Seitdem bin ich, in dem Verlangen, auch an der linken Seite Goldglanz zu bekommen, stets schlaflos gewesen und bin darüber vor Sorge nur abgemagert.

49. Auf welchen Wunsch auch immer der Mensch durch Schicksalsfügung kommt, auf dessen Erfüllung ist er immer sorgsam bedacht.

50. Da jetzt dieses dein Roßopfer zur Ausführung gelangt, bin ich in der Hoffnung, (noch) eine goldene Seite zu bekommen, nach dem Platze gegangen, wo die Speisereste der Brahmanen liegen.

51. Aber wiewohl ich mich lange wälze, besprengt von dem Wasser aus den mit Edelsteinen besetzten goldenen Gefäßen[1]), zeigt sich hier am Leibe auch nicht ein bischen Glanz.

52. Verehrung immerdar der in ihrem Wesen lauteren, ganz geringfügigen Gabe, die große Früchte bringt; nicht der, die reich an allen möglichen Genüssen ist!"

53. Als das Ichneumon nach diesen Worten sich entfernt hatte, bedachte Yudhiṣṭhira, daß es sich so verhielte, und unter fortwährenden Seufzern stand er eine Weile regungslos da.

54. Darum soll der Mensch nicht stolz sein auf Gaben von Gold, Gewändern, Juwelen und Ländereien; edel ist wegen der damit verbundenen verdienstlichen Werke stets die Gabe von jedermann, die ihrem Wesen nach von Mitleid feucht ist.

---

1) H. liest *pūrṇa* statt *pātra* und übersetzt danach „besprengt von dem Wasser, das voll von Juwelen und Gold ist", was nicht stimmt, da hier eben die Gefäße kostbar sind, nicht ihr Inhalt.

VII. Der Asketendünkel.

1. Die Askese ist den Trefflichen immer erwünscht zur Behebung der Leidenschaft, des gewaltigen Stolzes und der Verblendung. Wenn man nun darüber voll Dünkel ist, warum hat man dann vergebens das Haus verlassen und den Leib kasteit?

2. Mit ganzer Seele, mit lauterer Gesinnung soll man sich Mühe geben, die Mängel des Daseins zu beheben. Eine schwere Askese, die heiß von Zorn und von heftiger Leidenschaft befleckt ist, schafft keine Seelenruhe.

3. Wenn das Herz ohne Leidenschaften ist, was sollen dann Bußübungen? Und wenn es voller Leidenschaften ist, was sollen dann Bußübungen? Wenn das Herz freundlich ist, was sollen dann Bußübungen? Und wenn es zornig ist, was sollen dann Bußübungen?

4. Was soll die Askese bei Heiligen, deren Lippen von einer Verwünschung im Zorne zucken, deren Lippen zitternd vor Liebe zucken, und die ihres Glanzes beraubt sind durch das Schweißwasser, welches aus ähnlichen Gründen entsteht?

5. Sogar die Gattin des erzürnten Gautama, Ahalyā, wurde ja durch seinen Fluch zu Stein; der Erdengebieter Triśaṅku wurde, von Vasiṣṭha in der Wut verwünscht, zu einem Caṇḍāla gemacht.

6. Cyavana, der aus Gier nach trefflichen Edelsteinen mit seinem Leibe in die Erde getaucht war, ertrug voll Leidenschaft eine Mißhandlung, nämlich die seine beiden Augen ausreißende Sukanyā, da er Lust hatte an der Wonne der Berührung mit ihren Händen.

7. Daß Pāṇḍu, dessen Arme an dem Halse der Geliebten hingen und dessen Leib sich an ihre Brüste lehnte, den Untergang fand, und daß Parīkṣit von dem Zischen der Schlange verbrannt wurde, das war das Werk des Zornes eines Büßers.

8. Was soll diese vergebliche Askese der Heiligen, die die Wurzel des Baumes des wertlosen Daseins nicht vollständig ausgräbt und fähig ist, anderen die Qual einer Verwünschung zu bereiten?

9. Das ist ein lauteres Gelübde, ein heilsamer Freund, das nicht mit dem Staube des Dienstes beim Könige befleckt, nicht vom Streit über Land, Wissenschaft usw. erhitzt und nicht durch heuchlerische Weihe wie von einem Betrüger verwirrt gemacht ist.

10. Das eitle Gelübde, bei dem man (Reichtümer) aufhäuft, Weib und Kind verbirgt, die Last der Geschäfte immer wieder aufnimmt und bei dem nur Mühsal herauskommt infolge der Entstehung von Heuchelei und Dünkel: das ist nur ein Mittel, das Leben zu erhalten[1]).

11. Das Gelübde, welches die Krankheit Leidenschaft hat, reich an Verblendung ist, eine Fülle von Krankheiten und nicht geringen

1) Ein solcher Mensch wird immer wiedergeboren.

Stolz besitzt, heiß von dem Fehler des Hasses und voll unermeßlichem Blendwerk ist: das ist ganz besonders mit der (Aussicht auf) Wiedergeburt gekennzeichnet.

12. Das Gelübde, welches sich mit Haarflechte, Rosenkranz, Antilopenfell, Meditationstuch, Lumpen und Bambusrohr abquält, der Überlegung ermangelt und keine Helligkeit besitzt, das hält man für eine große Fessel.

13. Wenn das Herz voller Leidenschaft und wie ein Mönchsgewand rot ist, wenn man unbekleidet ist infolge des Ablegens des Gewandes der Tugend, wenn man mit der Fülle von Asche lacht, die doch aus der Begehrlichkeit herstammt, ist dann nicht das Gelübde dem Gebahren eines Stutzers gleich?

14. Das sündhafte Gelübde, das in der Meditation an nichts haftet und doch fest an den Genüssen haftet, einen hängenden Kranz von Knochen und Schädeln trägt, von Zorn verwirrt ist und bei der Berührung zu meiden ist, das nennt man ein lastendes Gelübde.

15. Ein Knabe als Büßer — was ist lächerlicher wie dieses? Ein Jüngling, der nach dem Walde[1]) strebt — was ist unpassender wie dieses? Ein Greis voll Leidenschaften — was ist tadelnswerter als dieses? Ein Tor als Autorität — was ist beklagenswerter als dieses?

16. Geduld, Seelenruhe, Bezähmung der Sinne, ein vom Nektar des Mitleidens betröpfeltes Herz — das ist eine würdige Askese unter Menschen oder im Walde; alles andere nennt man nur ein Mittel, den Körper auszudörren.

Geschichte von Śiva und dem eifersüchtigen Asketen.

17. Auf dem Schneeberge mit seinen dunklen *devadāru*-Wäldern[2]) und seinem schönen Lächeln der Wasserfälle ging einst den büßenden, ausgedörrten Muni's ein Zeitraum vorüber, der nach tausend Jahren zählte.

18. Da kam einmal der hochheilige Beseitiger des Elendes der Welt, der den Kaltstrahler als Diadem trägt, zusammen mit Bhavānī[3]), auf seinem Stiere reitend, auf dem Luftpfade dorthin, um sich zu ergehen.

19. Durch das kokette Lächeln[4]) der von ihm ausgehenden Gesichtsstrahlen, die die zahlreichen Mondstrahlen noch verlängerten, bekam der Himmel ein in Streifen sich anschmiegendes, weißes Obergewand.

---

1) Um hier als Einsiedler zu leben.

2) Pinus deodara Roxb. (= Cedrus Libani v. deodara Hook. f.).

3) Śiva mit seiner Gattin Bh. ist gemeint.

4) Das gilt für weiß, geradeso wie die Mondstrahlen.

20. Als nun die Göttin die Muni's erblickte, von denen nur noch die infolge der scharfen Anstrengung bei der mühevollen Askese deutlich sichtbaren Knochen übrig waren, sprach sie zu dem Mondsichelgeschmückten, indem ihr Herz Mitleiden empfand und bestürzt war:

21. „Gott, warum, ach, kommt auch jetzt noch nicht die Erlösung für diese Muni's, die dich zu gewinnen entschlossen sind; die alles Festhalten an Hartnäckigkeit aufgegeben haben, und deren Leiber von der Ausführung der Bußübungen ausgedörrt sind?

22. Warum gelangen diese Muni's also nicht zu ewigem Glücke an deine makellose Stätte, die in tausend Jahre währender Mühsal verweilen und in Körperauszehrung versunken sind?

23. Große Gnädigkeit gegenüber den eben erst Angekommenen, Nichtbeachtung gegenüber denen, die schon lange da gewesen sind: diese Art findet man leicht bei den Gebietern infolge ihres gewaltigen Stolzes auf ihr Spiel der Ungebundenheit."

24. Als der Bergbewohner das von Höflichkeit getragene Wort der Liebsten vernommen hatte, antwortete er ihr, indem er den Schein des vom Gifte dunklen Halses[1]) durch die Strahlen der Zähne des Glanzes beraubte:

25. „Göttin, was du da aus Mitleid mit den Muni's gesagt hast, das gefällt mir wegen der Beachtung der Gläubigen. Aber bei denen da sind Liebe und Zorn, die ein Hindernis für die Überschreitung (des Meeres) der Existenzen abgeben, noch nicht zur Ruhe gekommen.

26. Mit dem Eintritt in den Wald, mit Observanzen ohne Rest, mit ganz besonderen Bußübungen, bei denen der Körper ausgedörrt wird, erreichen sie die unveränderliche Stätte nicht, solange sie noch von Haß und Liebe hinundhergezerrt werden.

27. Handgreiflich will ich die im Innern haftende Alteration ihres Herzens zeigen: durch heftige Gelübde verdorrt allein der Leib, nicht die in der Vorstellung ruhende tiefe Verblendung.

28. Diejenigen, welche die Genüsse aufgegeben haben, von Begierde frei, selbst in der Liebe ohne Leidenschaft, selbst guten Leuten gegenüber ohne Haften und peinlich genauer Askese ergeben sind, die erreichen als die Geeigneten nach Wunsch jene unvergängliche Stätte."

29. Nachdem Śambhu so gesprochen hatte, stieg er behende von dem Stiere auf die Erde, wie von der Spitze eines Berges, und verwandelte sich im Nu in einen nackten Büßer, der ein Berg von wunderbarer Schönheit und weiß vom Nektar des Liebreizes war.

30. Seine beiden Fußlotusse, gleichsam feucht von rotem Glanze

---

1) Śiva hatte einst das bei der Quirlung des Ozeans zum Vorschein kommende Gift *kālakūṭa*, das die Welt zu vernichten drohte, verschlungen und sich den Hals damit verbrannt, der seitdem schwarz ist. Vgl. Strophe 33!

des Diademjuwels des Götterherren, vernichteten auf der Erde den wunderlichen Dünkel der Korallen und der frischen Schößlinge junger Lianen.

31. Die Kniee sehr deutlich, die Schenkel mit Glanz bedeckt, die Mitte geteilt durch die Windung des Nabelteiches, die Arme lang herabhängend, die Schultern stark, das Gesicht ein Vollmond — so war seine Gestalt.

32. Mit seinen kristallreinen Gliedmaßen, die gleichsam inmitten des Nektarmeeres unvergleichlicher Anmut gebadet waren, bewirkte er, daß die zehn Himmelsgegenden gewaltigen Glanz bekamen: sie lachten gleichsam über den Digambara[1]).

33. Sein Hals, überzogen von dem Lichtglanz der Farbe eines in der Hand getragenen Pfauenschweifes, erglänzte von einer Rauchlinie, die gleichsam das Feuer des im Innern haftenden *kālakūṭa*-Giftes[2]) aufgelegt hatte.

34. Mit seinen beiden langbewimperten Augen, die reizend durch ihre rötlichen Winkel waren, weihte er die Frauen der Himmelsgegenden gleichsam ein in die Zuneigung zu dem Haften an dem neuen Körper des Anaṅga[3]).

35. Als das dritte Auge[4]) diesen in den drei Welten Sehnsucht erregenden, zu Smara gewordenen Leib des Smara-Feindes erblickte, ging es aus Scham über die Erinnerung an seine frühere Untat im Nu irgendwohin.

36. Er erglänzte liebreizend mit der gelockten, dunklen, die Schultern berührenden Haarfülle, gleichsam einer Schar von Nächten, die zusammen herbeigekommen ist, die ersehnte Sichel des Diademmondes aufzusuchen.

37. Er erglänzte, das Haar bestreut mit den aus den Zweighänden der Lianenfrauen gefallenen, lächelweißen Blumen, gleichsam den Schaumresten der Tochter des Jahnu, die sich bei seiner ungewöhnlichen Schönheit versteckte[5]).

38. Die von dem Verkleideten zur Verbergung seiner wahren Gestalt geschaffene ganz neue Schönheit erglänzte gleichsam wie der mit beiden Händen vollständig zerriebene, an Stelle einer Salbung vom Haarschopf aus benutzte Mond.

---

1) Śiva wird hier ein Digambara genannt, „mit dem Himmel bekleidet“, d. h. nackt. Der Glanz, den er verbreitet, ist weiß; daher das Lachen der Himmelsgegenden. 2) Vgl. S. 46 Anm. 1.

3) „Der Körperlose“, der Liebesgott. Śiva ist hier gleichsam der verkörperte Amor.

4) Śiva hat auf der Stirn noch ein drittes Auge, mit dem er einst Smara, den Liebesgott, zu Asche verbrannt hat. Jetzt schämt es sich gleichsam dieser Untat und hat sich irgendwo versteckt; d. h. Śiva tritt ohne dieses dritte Auge auf, weil es ihn sofort verraten würde.

5) Die Tochter des Jahnu, d. h. die Gaṅgā („Ganges“), die auf Śiva's Haupt entspringt, versteckt sich aus Scham, da sie mit der Schönheit Śiva's nicht konkurrieren kann; man sieht von ihr eben noch den letzten Rest des Gischtes.

39. Diese seine Schönheit, mit der er Manmatha[1]) häßlich machte, war an Liebreiz so begehrenswert, daß die Waldgottheiten ihre Scham ablegten und neue Sehnsucht voller Erstaunen empfanden.

40. Auf des Unbekleideten Körper fielen lange haftend im Verlangen die Blicke der verschämten Vidyādhara-Schönen[2]), die sie in den Spiellotussen halb verbargen.

41. Die im Luftraume befindlichen Götterfrauen, die im Banne der Schönheit seiner Glieder standen und deren Schmuckstücke bei ihrem Zittern klirrten, feierten ein Augenfest, das ein Hindernis für ihr Weitergehen bildete.

42. Die Fülle von blauen Lotusblüten, den Handknospenspitzen der Töchter der ganz Vollendeten[3]) entglitten, erschien wie die Augenschar der Welt, da sie gleichsam an der Schönheit an seinem Körper haften blieb.

43. Selbst die vor Staunen über seinen Anblick unbeweglichen Gazellenweibchen, deren Augen zu einem Schmucke für die Ohren[4]) wurden, bekamen außerordentlich sehnsüchtige Regung des Herzens.

44. Bei seinem Auftreten zeigten die Lianen, die sich unter der Schar von Bienen bogen, die aus Gier nach dem Parfum des Mundes umherflogen, und die von Seufzern unter Gähnen reich waren, immer wieder ein Erzittern an den Blüten.

45. Als die Geliebten der Muni's diesen reizenden Jüngling, gleichsam die verkörperte Jugendschöne, ganz langsam an die Einsiedelei herankommen sahen, ward ihr Herz vor Freude geschwellt.

46. Ihr Auge, welches bei seinem Anblick sich nicht mehr schloß und den Weg zu den Ohren betrat, bekundete unter Aufgabe der Scham in heftigem Verlangen die Koketterie schüchterner Gazellenkühe.

47. Während sie sich zu seiner Verehrung ungestüm erhoben, ihre üppigen Brüste unter dem herabgleitenden Gewande wogten und sie von der neuen Liebe hart mitgenommen wurden, bewegten sich infolge des Reckens ihre Arme kokett.

48. Es erstrahlte ihre Härchenreihe, gleichsam die von den Brüsten beschützte Finsternisschöne, die sich vor dem Gesichtsmonde fürchtet; gleichsam eine aus dem Nabel hervorgehende, sehr dünne Anfangslinie vom Auftreten des Rauches vom Feuer der Leidenschaft.

49. Ihr Blick stürzte sich zugleich auf seine Lippen, gleichsam nach Küssen begierig, auf seinen Hals, gleichsam voller Verlangen nach ungestümen Umarmungen, und auf seine Brust, gleichsam voller Sehnsucht, den Busen daran zu lehnen.

---

1) Den Liebesgott.

2) Eine Art von Genien. Vgl. zur Strophe J. J. Meyer, Samayamatrika, Vorwort, p. III/IV.

3) Eine Art von Genien.

4) Die Augen sind so lang geschnitten, daß sie mit den äußeren Augenwinkeln bis zu den Ohren reichen.

50. Gewarnt gleichsam von den Blütenbüscheln mit dem Summen der Bienen, die ein (zorniges) hm! ausstießen; von den blühenden Blumen, die ihr Lächeln aufsteckten, und mit den vom Winde gebogenen Zweighänden;

51. bedroht gleichsam von den Himmelsgegenden mit dem Brauenrunzeln in Gestalt der Opferrauchstreifen, waren sie in seiner Nähe doch bereit, das Gewand der Tugend fallen zu lassen, und gänzlich ohne Scham.

52. Die Versammlung der Muni's hatte kaum die Veränderung im Herzen dieser Frauen bemerkt, die da seufzten und gleichsam vom Winde am Ende der Federn am Schafte des Pfeiles des Liebesgottes erzitterten, als sie auch schon vom Runzeln der Brauen furchtbar wurde.

53. Gleichsam erfüllt von dem Blute der von dem rasenden Tiger Zorn zerrissenen Gazelle Seelenruhe, ward ihr Auge sogleich der Dämmerung am Ende des Tages ähnlich, dem die Ankunft des Abends bevorsteht.

54. Indem sie sich auf die Lippe bissen, ein Zittern sie schüttelte, der Leib von Schweiß feucht war, sie heftig seufzten, die Eifersucht vor Leidenschaft zutage trat und Zorn sie verwirrte, zeigten sie ganz das Treiben Verliebter.

55. Die Achsel bedeckt mit dem schwarzen Antilopenfell, welches dem Rauche des innen brennenden Zornfeuers ähnelte, lief der eine, den Dreizack schwingend, eilig auf den nacktleibigen Stiergezeichneten los.

56. Ein anderer hob das Polster hoch und warf es, der Seelenruhe ermangelnd, mit zitterndem Arm nach ihm, so daß er von seinem Sitz, gleichsam infolge der Trennung von der Erde, in Ohnmacht haltlosen Leibes schnell hinfiel.

57. Ein anderer nahm seinen Krug, der gleichsam der infolge der unerwarteten, heftigen Aufregung zusammengeballte Zorn war, und schickte sich in der Verblendung an, ihn vor den Pināka-Träger hinzuwerfen.

58. Die Rosenkränze dieser (Büßer), die infolge ihres Unwillens gänzlich ungeduldig und unfähig waren, auch nur einen Augenblick die Erregung zu meistern, fielen auf die Erde und wurden zum Brauenrunzeln jenes Büßerwaldes.

59. Es entstand eine verblendungsähnliche Finsternis durch die Verwünschungslauten gleichen, umherfliegenden Bienen, die aus dem Innern der Blüten der infolge dieser Aufregung von Zittern befallenen Blütenbüschel in der Einsiedelei hervorkamen.

60. Als jene die Finsternis bringende Stätte der Eifersucht, das mondähnliche Antlitz erblickten, fielen sie, die Augen gleichsam gefüllt von *kālakūṭa* beim Anschauen der Halsgegend[1]), in verblendende Ohnmacht.

1) Es wurde ihnen schwarz vor Augen; denn das *kālakūṭa*-Gift hat diese Farbe.

61. Die Worte mit Seufzern im Innern des Halses vermischt, sprachen sie zu ihm, dessen Lippen vorn von Lächeln glänzten und der ihnen mit der Verführung ihrer Frauen eine so schwere Demütigung bereitete, wobei sie heftiges Verlangen nach so hervorragender Anmut empfanden:

62. „Wer ist dieser entartete, tugendlose, künstereiche, nackte, stiergezeichnete, schamlose Eindringling, durch den diese lautere, von den großen Ṛṣi's gern gesehene Frauenschar, gleichsam die Gaṅgā, besudelt worden ist?

63. Dieser hat im Dünkel in seiner Verkleidung eine unedle Gesinnung offenbart und wie ein Kāpālika[1]) die Waldstätte der Muni's in Unlauterkeit gebracht[2]).

64. O weh, die Phantasie dieses nach gewalttätiger Umarmung ehrbarer Frauen Verlangenden! Sicherlich hat er in der Liebesleidenschaft die reizende Gestalt auf irgend eine trügerische Weise geschaffen!"

65. Mit diesen Worten schleuderten sie auf ihn erzürnt Hunderte von Stöcken, Steinen und Polstern. Die aus dem Mangel an Überlegung entstehende Verblendung derjenigen, deren Augen von Haß verdeckt sind, wird bei Unachtsamkeit groß.

66. Während nun der Monddiademträger langsam entschwand, ward die Bemühung der ihn zu sehen und ihm nachzulaufen sich anschickenden Schar der Frauen jener von heftigem Zornfeuer versengten (Büßer) gar bald zum Aufhören gebracht.

67. Nun verschwand der erhabene Bharga allmählich von jener Stätte, indem sein Lachen hervorbrach wie die großen Wasserfälle des Himmelsflusses; und als er in den von seliger Ruhe lauteren Himmel gelangt war, sprach er zu seiner Geliebten, deren Gesicht von staunendem Lächeln weiß war: „Devī, hast du das Treiben der Muni's gesehen?

68. Daß der Körper von Asche lächelt, das Haar in große Flechten gebunden (oder) das Haupt geschoren wird, daß man für Topf, Stock und Krug schwärmt, Fell und Rosenkranz trägt, auf das braune Gewand versessen ist (oder) an Gewandlosigkeit Gefallen findet und einen Kranz aus Schädeln trägt — jegliches Gelübde, das sich (auch noch so sehr) durch Besonderheit auszeichnet, ist durchaus umsonst infolge von Liebe und Zorn.

69. Infolge ihres Dünkels, ihres Zornes, ihres Aufbindens der vollendeten Flechte mit einem Faden, ihrer Verblendung, ihres Haftens an der im Herzen sitzenden Billigung des Kostens der (für sie immer noch) schmackhaften Sinnesgenüsse, ihrer vielfachen Versessenheit auf die Schlinge der Hoffnung und des in der Vorstellung ruhenden Fehlers finden diese da auf keinen Fall mit ihrer (bloß) den Leib ausdörrenden Askese die Erlösung."

1) Ein Mitglied der Schädelsekte, der wegen ihres ausschweifenden Kultus berüchtigten „Linken Hand". 2) Man lese *nītāpavitratvam*.

70. Als die Bergestochter dieses vom Tripura-Feinde gesprochene zutreffende Wort gehört und bedacht hatte, daß Askese bei Leuten, deren Herz nicht ruhig ist, nur eine nutzlose Schädigung des Körpers sei, richtete sie an Hara aus Mitleid die Bitte, den Verblendungsstaub der Muni's doch zu beheben und sie von Leidenschaft und Haß zu befreien, um so den Geburtenkreislauf aufhören zu lassen.

71. So von Devī aus Mitleiden gebeten, bewirkte nun der erhabene Feind des Smara mit seinem gnadenvollen Anblick, wobei er das Antlitz der Himmelsgegenden in Lächeln badete, daß der den Muni's anhaftende Verblendungsschmutz sogleich beseitigt wurde. —

72. Darum soll man wegen noch so besonderer Bußübungen, die scharfe Mühe verursachen, nicht in tiefer Verblendung dünkelhaft sein. Durch Haß und Leidenschaft, die mächtig emporwachsen [1]), samt Hochmut geht die Askese verloren.

73. Wenn die unerträgliche Hitze des Körpers von dem innerlichen Durste restlos mit dem Wasser der Seelenruhe und durch den Trank des Stromes des Nektars der Zufriedenheit die Genußsucht ausgelöscht wird, die an nichts mehr haftet, da sie (an Unbeständigkeit) dem Wasser [2]) auf den Blättern des Lotus gleich geachtet wird — so ist das für die Menschen im Walde des Daseins die auch anderen nützliche, wahrhaft edle Askese.

Verzeichnis seltener oder nicht belegter Wörter.

kīlāla *Wasser VII, 73.
citrapaṭa Gemälde IV, 62 (Daśak.).
jananī *Mitleid III, 96.
thūtkṛta °vor dem man ausspuckt I, 45.
darpaṇa *Auge I, 71.
dhanabhāgin °Erbe I, 35.
dhātuvādin Alchymist III, 46.
paṇya preisenswert IV, 50 (vedisch).
paraloka °Hölle? I, 15.
bhūrja Schuldschein I, 44 (Lokaprakāśa).
**śevāla* Blyxa octandra IV, 3.
saṃdhyā *Grenze V, 10.

1) H. liest *madodayena* „Überhebung".
2) Unsere Stelle enthält einen Beleg für *kīlāla* in der Bedeutung „Wasser", die im pw. mit * bezeichnet ist.

Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet.

Von

Wanda v. Bartels.

Anknüpfend an den kurzen, aber für die Erforschung der Geschichte der Schrift desto wichtigeren Artikel von Dr. Hans Bauer über die Reihenfolge der Buchstaben des Alphabets[1]) möchte ich einige Beobachtungen zu erwägen geben, welche sich mir gelegentlich meiner Arbeiten über die mantischen Lebern, die bei Babyloniern, Hethitern und Etruskern gefunden worden sind, aufgedrängt haben[2]).

Vor allem scheint es, als ob die Bauer'sche These, die er ebenso wie Prof. Lidzbarski (Ephemeris I, 135) für semitische Alphabete aufstellt, nämlich: daß die Reihenfolge der Buchstaben an der Hand von wirklichen Wörtern gebildet worden sei, sich durch gleiche Vorgänge bei anderen Alphabeten stützen lasse, und weiter scheint es, als ob auch die Wahl des ersten Buchstabens, das heißt die Bestimmung, ob dieses oder jenes Zeichen der Reihe der Buchstaben voranzugehen habe, von Bedeutung sei.

Bauer sieht in den ersten vier Buchstaben des äthiopischen Alphabets (*h l ḥ m*) das kanaanäische Wort הלחם = „das Brot" (also mit dem bestimmten Artikel!) und in den darauffolgenden beiden (*š r*) das kanaanäische Wort שְׁאֵר (den Stimmabsatz darin läßt er absichtlich außer Betracht) = „Fleisch"; in den beiden ersten Buchstaben des kanaanäischen Alphabets dagegen das Wort אב = „Vater" und in den weiteren das Wort „Großvater" = גד. Es sei mir gestattet von diesen Wahrnehmungen auszugehen. Doch mir fällt ein: weil den Alten die Erfindung der Schrift als göttlich galt und weil dem Gebrauche der Schriftzeichen zauberische Wirkungen zugeschrieben wurden[3]), so muß man wohl für die Bedeutungs-

1) ZDMG., Bd. 67, Heft III, S. 501 und Heft IV, S. 767.

2) S. meine Arbeiten über die Etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihrer symbolischen Bedeutung (Berlin, Julius Springer, 1910) und in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen (1912), die ich als Bronzeleber I und II anführen werde.

3) Schrader, Reallexikon S. 737; Jacob Grimm, Mythologie, S. 1176 bezw. 136 (II. Aufl.); Richard Wünsch, Antike Fluchtafeln, Bonn 1907; A. Dieterich, ABC Denkmäler, Rhein. Mus. LVI, 1901, Bd. 56.

erklärungen der Schriftzeichen ebensowohl, als auch für die Erforschung von deren Reihenfolge in eine Zeit zurückgehen, welche der Verwendung der Schrift zum profanen Verkehrsmittel vorausliegt, also in eine Zeit, in welcher die Buchstaben noch mystische Beziehungen und Bedeutungen ausdrückten, die für die Bezeichnung und die Anordnung der Zeichen bestimmend sein mußten. Diesen Standpunkt einzunehmen erscheint wesentlich, wenn man zu Resultaten kommen will.

Zweitens ist zu beachten, daß die Überlieferungen der verschiedenen Völker die Erfindung der Schrift einer ganz bestimmten Gott-Vorstellung zuweisen: Thout, Ea, Nebo, Marduk, dem chinesischen Fû-hi, Hermes, Prometheus, Enander, Odin, um nur einige zu nennen, die alle gleichsam „das Wort“ verkörpern und welche „Zunge“, „Sprecher“ oder „Leber“ [1]) für einen höheren Himmels- oder Lichtgott sind [2]). Weiter ist bemerkenswert, daß alle Schrift und die Schriftgötter aus dem Wasser kommen und einwandern, so daß also Schrift „gebracht“ worden ist (in China, Babylonien, Ägypten, Germanien usw.). Auf das Niveau dieser Anschauungen muß man sich stellen, um in das Wesen der ältesten Schrift einzudringen, da Namengebung und Anordnung der Schriftzeichen, die naturgemäß in die Zeit des jeweiligen ersten Gebrauches fallen, doch wohl auf das Engste mit den Ideen verknüpft sein müssen, welche die Völker mit diesen mystischen Zeichen verbanden.

Im Laufe meiner Studien über die mantischen Lebern hat sich mir die Wahrnehmung aufgedrängt, daß parallel mit der Hepatoskopie [3]) die Erforschung des göttlichen Willens aus dem Werfen hölzerner Losstäbe läuft, und weiter, daß eine gewisse strichförmige [4]) Schrift, welche ursprünglich zur Unterscheidung der Losstäbe ver-

---

1) Da aus den Lebern der Opfer die Götter „sprachen“, so ist Leber gleich Zunge (Bronzeleber II, S. 38 ff.) und es werden auch — nach Übertragung dieser Vorstellungen auf die Sterne — Himmelszeichen „Zungen“, „Sprecher“ und „Schafe“ genannt.

2) Als jüngste Personifikation dieses verkörperten Wortes des obersten oder Lichtgottes ist Christus-Logos anzusehen, der zugleich „Lamm“ ist. Siehe Bronzeleber II, S. 223, 225 und Index daselbst sub Christus.

3) Um nicht weitschweifig zu werden, sei die Kenntnis der Begriffe, welche die Alten mit der Leberschau verbanden, hier vorausgesetzt und nur das berührt, was die Buchstaben angeht. Für Leberschau s. Blecher, De Extispicio, Bouché Leclerq, Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Thulin, Etruskische Disciplin II, Eduard Meyer, Gesch. d. Altertums I, 2, §§ 397, 246 a; Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr., S. 192 ff., Jastrow, Signs and Names for the Liver, Zeitschr. f. Assyr., Bd. XX, S. 105 ff., Jastrow, The Liver in Antiquity, University of Pennsylvania, Medical Bulletin, S. 238—245, und meine Bronzeleber II, S. 14 ff.

4) Unter strichförmiger Schrift, bei welcher die Entstehung aus dem Einritzen in Holz deutlich zu erkennen ist, meine ich hauptsächlich die Alphabete des Ägäischen Meeres, so das kyprische, ionische und das von Troja, sowie die sumerischen, etruskischen und runischen Zeichen. Wie weit die von Pumpelly in Turkestan gefundenen Steininschriften uigurischer Herkunft durch die vorderasiatischen beeinflußt sein könnten und durch welche derselben, entzieht sich meiner Kenntnis; müßte aber untersucht werden.

wendet worden zu sein scheint, von eben diesem Loswerfen und der Leberschau nicht getrennt werden kann; und zwar laufen diese Übereinstimmungen von China ab[1]) durch Babylonien, Vorderasien, Kreta bis Etrurien und Germanien parallel und sind zu charakteristisch, als daß man an eine selbständige Entstehung bei jedem dieser Völker denken dürfte.

Was nun die Alphabete anbetrifft, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß in der Anordnung der Zeichen, sowie in ihrer Namengebung gewisse Hinweise auf den jeweiligen — stets aus dem Wasser gekommenen — Erfinder oder Einführer zu finden wären, welche eben der Heiligkeit der Zeichen wegen haften geblieben sein könnten, trotzdem natürlich eine lange Zeit zwischen der Erfindung, Namengebung und Anordnung eines Alphabets und seiner Anwendung als Schrift zu profanen Zwecken verstrichen sein muß. Gehen wir z. B. von dem ersten Worte aus, welches Bauer in den vier ersten Buchstaben des äthiopischen Alphabets findet, also הלחם (*h l ḥ m*) = „das Brot", so müssen vor allem auch die Bedeutungen der Konsonantenfolge *l ḥ m*[2]) mit anderer Vokalisation in die Betrachtung mit einbezogen werden. Da sei daran erinnert, daß schon Sayce und Tomkins vermutet haben, daß der Name *Beth-leḥem* = „Haus des Brotes" mit anderer Vokalisation als „Haus des Fisches" aufgefaßt werden könnte, wozu dann noch eine dritte Bedeutung von *l ḥ m* tritt, auf welche Houtsma aufmerksam gemacht hat: das ist „Wind", „Hauch" oder „Geist", im Sinne des griechischen πνεῦμα[3]). Hierzu tritt, daß im Arabischen *luḥm* (*luḫm*) einen mystischen Fisch bezeichnet und von namhaften Gelehrten als dem Namen der Himmelsfische *Laḫmu* und *Laḫamu* entsprechend angesehen wird[4]). Es ist im vorliegende Falle gleichgiltig, ob *Laḫmu* und *Laḫamu* (nach Hommel) babylonisch-semitischen Ursprungs sind, oder (nach Frank) sumerischen Ursprungs. Es kommt hier nur darauf an, daß sie bei verschiedenen Völkern mystische Ideen versinnbildlichen.

---

1) S. Bronzeleber II, S. 71, 72, 98, 99 usw. und („Loswerfen") S. 70.

2) Das *h* sei ignoriert! Es markiert vielleicht Interjektionelles.

3) Siehe Robert Eisler, The Origins of Eucharist, Watkins, London, und Münchener Neueste Nachrichten 1908, Nr. 96, S. 183. Ich habe dieses dem höchst interessanten Vortrage entnommen, welchen der Genannte 1908 auf dem religionswissenschaftlichen Kongresse zu Oxford gehalten hat, und werde weiter unten, gelegentlich der Buchstaben des runischen und etruskischen Alphabetes, auf eine weitere Zusammenstellung von gleich tiefgreifender Bedeutung aus demselben Eisler'schen Vortrage zurückgreifen: nämlich auf das Zusammenfallen der Bedeutung des Themas אמר für „Wort" und „Lamm" und — da Schaf gleich Omen ist — also auch für Omen und Planeten, so daß sich vielleicht erweisen möchte, daß *qamar* = „Mond" zur √ אמר „sprechen" sowie zu *ommar* „Lamm" gehört. Wegen „Schaf" als „Sprecher" s. das Buch von Jastrow: Relig. Babyl. u. Assyr. und The Sign and Name for Planet in Babyl., Proceedings of the Americ. Philos. Society, Vol. 47, No. 189, 1908, und Kapitel „Schaf als Sprecher" in meiner Bronzeleber II.

4) Siehe Robert Eisler in der angeführten Arbeit.

Wenn also der Buchstabenfolge *h l ḥ m*, mit welcher das äthiopische Alphabet beginnt, nicht nur die Bedeutung „das Brot" zuzuschreiben ist, sondern auch die Bedeutung „der Fisch" und hierzu noch die Bedeutung von „Geist", πνεῦμα, also Wind, Leben oder Hauch tritt, so gewinnt diese Buchstabenfolge wichtiges Ansehen; ja es wäre möglich, daß diese Buchstabenfolge andeuten soll, daß dieses Alphabet den Äthiopen durch einen „Fisch" (= *l ḥ m*) zugekommen sei[1]).

Als Fisch- und Brotgott zugleich kommt wohl hauptsächlich der philistäische Dagon in Betracht[2]); und wenn man den großen Einfluß der philistäischen Anschauungen auf asiatische (und griechische[3])) Religionsvorstellungen in Betracht zieht, so wäre es nicht unmöglich, daß die vorliegende, mit *l ḥ m* beginnende Zeichenreihe dem in Asdod und Gaza[4]) verehrten Fischgotte und Brotgotte (als dessen göttlicher Hauch aufgefaßt) zugeschrieben wurde und auf diesem Wege zu den Äthiopen gekommen wäre.

Natürlich müßten diese Vermutungen durch eingehende Untersuchungen geprüft werden und es könnte ja möglich sein, daß sie nicht stichhaltig sind. Merkwürdig aber sind die folgenden Einstimmungen:

Ich habe in meinen Arbeiten über die etruskische mantische Leber gesagt, daß es schiene, als ob alle Leberschau und folglich auch alle Schrift, da diese beiden eng zusammen zu gehören scheinen, zum Kultus eines haarigen wölfischen beziehungsweise hündischen Gottes gehört habe, und da ist denn bemerkenswert, daß dieser philistäische Fisch- und Brotgott von den Ägyptern dem Seth, also einem zu den Wolfsgöttern gehörigen Gotte, gleichgesetzt wurde, dem man folgerichtig später auch die jüngste Vorstellung dieser Sprech-Götter, nämlich Christus, welcher Fisch, Lamm und Wort zugleich war, gleichsetzte[5]). Der oberste ägyptische Wolfsgott

---

1) Hier sei auch auf die alte Ḥa- oder Fischkonstellation der Astrologie aufmerksam gemacht. (Jastrow, Signs and Names of the Planet Mars, Americ. Journ. of Semitic Languages 27, No. 1, 1910, S. 81.)

2) Robert Eisler, The Origins of Eucharist. — Trotzdem ein so bedeutender Gelehrter, wie Ed. Meyer Beziehung des Namens Dagon zu Brot sowohl als zu Fisch ablehnt, wird man wohl daran festhalten müssen. Vgl. Kittel bei Kautzsch, Bibel, S. 386[a], Otto Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, S. 1228. Es darf nicht übersehen werden, daß das griech. τράγος sowohl Bock als Spelt ausdrückt — also eine Bedeutungsvariation bietet, der diejenige bei der semitischen √ לחם analog ist.

3) Für die Abhängigkeit gewisser griechischer Sprech-Götter-Kulte von kretischen sehe man Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, S. 250, 1226—1230.

4) Siehe Evans, Scripta Minoa an zahllosen Stellen für die Herkunft der semitischen Buchstaben aus einem minoischen Alphabete, besonders S. 82, — u. a.; wegen des Einflusses von Gaza auch 94ff., VII, 18, 77, 78, was wegen Gaza als einem Hauptplatz der Verehrung des Dagon wichtig ist.

5) Über das Brechen der Beine sowie über den Schnitt in die rechte, d. i. die Leberseite, wodurch das „Lamm" Christus den uralten Bockopfern

(Upuaut) ist an der Schwelle der Unterwelt gedacht, wie auch im Dagonkult die Schwelle geheiligt war[1], und die gleichen Vorstellungen drückt die etruskische mantische Leber aus, nur schärfer umrissen, indem daselbst der wölfische Haarige aus der 7. Region des Leberrandes, welche die Schwelle der Unterwelt darstellt, an das Licht steigt[2]. Leberopfer werden deshalb „an der Pforte", beziehungsweise im Osten dargebracht, so in China und Babylonien, da die Pforte und der Osten als Begriffe zusammenfallen[3]. Auch in der Astrologie kommt eine Pforte der Götter vor und zwar in Verbindung mit der Ḫa- oder Fischkonstellation des Ea, also eines Sprechgottes ersten Ranges[4]. Es ist dies folgerichtig, da die Astrologie ja eine Übertragung der Vorstellungen, wie sie die mantischen Lebern aufzeigen, auf die Himmelskörper darstellt. Beiden (sowohl dem Mikrokosmos auf den Lebern, als dem Makrokosmos) ist die Vorstellung des menschlichen Körpers zugrunde gelegt: deshalb ist Venus = Hand, Mond = Zunge, andere Planeten sind als Leber usw. aufgefaßt. Und wie von der Leberschau Losstäbe und Schriftzeichen nicht zu trennen sind, so sind die Sterne „himmlische Schrift", und es wird aus den Sternen „gelesen", wie man aus den Linien der Opferlebern den göttlichen Willen ablas, oder aus den durch Zeichen unterschiedenen Losstäben. Wäre umgekehrt Astrologie der Schrift vorausgegangen, so würde gesagt worden sein: wir „sternen" oder „himmeln", anstatt wir „schreiben"; und für einen Gott, der „himmlische Schrift" an den Himmel setzte, mußte der Begriff von „Schrift" und „schreiben" als ihm bekannt vorausgesetzt worden sein.

Wenn aber für *l ḥ m*, außer der profanen Bedeutung „Brot" (als Speise gedacht, eine Vorstellung, die auch im arab. *laḥm* = „Fleisch" d. i. Speise vorliegt) Anspielungen auf einen Brot- und Fischgott (auch Christus wird in Beziehung zu Fisch und Brot gesetzt) nachzuweisen wären, so müßte auch das durch den fünften und sechsten Buchstaben des äthiopischen Alphabets ausgedrückte Wort -(ጸ)ሠ neben der profanen Bedeutung „Fleisch" (als Speise gedacht) noch anderes bedeuten. Da ist es denn von Wichtigkeit, daß bekanntlich im Babylonischen für *šīru* die Bedeutungen „Fleisch" und „Orakel" oder „Vorzeichen" zusammenfallen[5], während

(zum Zwecke des Sprechen-machens eines oberen Gottes) gleichgestellt wird, s. meine Bronzeleber II, S. 133.

1) Siehe Kautzsch, Bibel, S. 386, e.

2) Siehe Bronzeleber II, S. 104 ff.

3) Bronzeleber II, S. 40, 107, 108, 178. Diese Pforte der Unterwelt, sowie der Gott, der daraus ans Licht steigt, können formelhaft durch die Zahl „7" ausgedrückt werden, während die Leber oder die Zunge, durch welche der Gott spricht, formelhaft durch die Zahl „4" ausgedrückt werden kann. Bronzeleber II, sub Zahl, Sieben und Vier.

4) Jastrow, Signs and Names for the Planet Mars, S. 81, der Mars wird ausdrücklich als der Rote (ebenda S. 83) bezeichnet. Wegen des Haarigen, Roten, s. Bronzeleber II, S. 69, S. 78f. und Index daselbst.

5) Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr., S. 329, Anm. 6.

andererseits auch die Bedeutung von „Fleisch“ im Sinne der Verwandtschaft, also „Fleisch seines Fleisches“ zu beachten ist, wie auch die Bedeutung von reliquus, residuum, reliquiae.

Es liegt jedenfalls nichts im Wege, für *l ḥ m š r* der äthiopischen Alphabetreihe einerseits den Hinweis auf Brot, Fisch und πνεῦμα, andererseits auf Omen, auf das, was „übrig geblieben ist“ (vom Fisch = Brot = πνεῦμα = Gott nämlich[1])) und Verwandtschaftsnähe anzunehmen. Es fragt sich nur, ob diese Annahme durch analoge Anschauungen aus anderen Alphabeten unterstützt werden kann.

In den ersten Buchstaben des kanaanäischen (phönikischen) Alphabets sieht Bauer die Worte אב = „Vater“ und גד = „Großvater“. Es läge aber nichts im Wege אבגד zu übersetzen: „Vater (im Sinne von auctor) ist Gad“ und so den „Glücks- und Schicksalsgott“ Gad als Urheber oder Vater dieser Buchstabenreihe angegeben zu sehen. Ich glaube, daß diese Deutung der unsicheren Bedeutung von *gad*-Großvater vorzuziehen wäre.

Einmal ist der Begriff von „Glück“ und „Schicksal“ vom Erforschen desselben durch allerlei Mantik, also Loswerfen und Eingeweideschau nicht zu trennen, andererseits scheinen auch in den Worten, welche sich aus dem Wortstamm *gad* entwickelt haben, wichtige Hinweise zu liegen.

Bekanntlich wird Gen. 49, 19[2]) der Name des Gad mit dem Worte für „Heerschar“ zusammengestellt; andererseits ist גדי = Böckchen und גד = Koriander[3]) ja doch bekannt. Hierzu sei folgendes bemerkt: ich habe in meiner Arbeit über die Bronzeleber von Piacenza ausgeführt, wie bei verschiedenen Völkern für das ursprünglich bestehende Sohnesopfer ein Ersatzopfer — Ochs, Eber, Bock, Schaf usw. — eingesetzt worden ist und daß deshalb Gottsöhne und Fürstensöhne (also die eigentlichen Opfer) mit den Namen der Ersatzopfer benannt wurden (also Bock, Eber, Lamm usw.).

---

1) Nach 1 Sam. 5, 4, Kautzsch, Bibel I, S. 386, ist das Übriggebliebene des Fisch- und Brot-Gottes dessen „Rücken“, in der Bibel durch hebr. *gēwō* ausgedrückt. Über die Bedeutung von „Rücken“ bei der Leberschau s. Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr., S. 227, Anm. 2 und meine Bronzeleber II, S. 215 ff.

2) Kautzsch, Bibel, S. 82, Anm. g.

3) Siehe Immanuel Loew, Aramäische Pflanzennamen, S. 209—211. Gerade weil γοιδ als ein punisches Wort bezeugt ist, liegt die Annahme nahe, daß der Name der Pflanze dieselbe einerseits als eine glückbringende, glückliche bezeichnen soll, andererseits als eine, die zerschnitten oder gespalten wird, oder welche mit Rissen oder Linien bedeckt oder versehen ist. Wäre es ausgeschlossen, daß Koriander etwa im Zauber eine Rolle gespielt haben könnte, wie die Schafgarbe im Chinesischen oder die Zweige von Fruchtbäumen bei anderen Völkern? Richard Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon (Jahrbuch d. Kaiserl. Deutsch. Archäol. Instituts, 6. Ergänzungsheft, Berlin 1905, S. 28) erwähnt die Verwendung von Kümmel, namentlich des äthiopischen, im Zauber. Jedenfalls ist die Verwandtschaft des punischen Pflanzennamens zum Namen des semitischen Schicksalsgottes zu beachten.

Folgerichtig schließt sich der Begriff des Ersatzopfers stets an die Reihe vormals geopferter Häuptlingssöhne an, die man sich als ein himmlisches Heer von Helden vorstellte, ein „Heer", das man auf die Sterne übertrug[1]). Auch hier müssen dieselben Vorstellungen zugrunde gelegen haben, wenn der Gott, die Heerschar, das Böckchen ihre Bezeichnung von einem und demselben Wortstamm erhalten haben, dem der Sinn des Aus- oder Abschneidens, des Einschneidens zugrunde liegt, ohne welches weder Eingeweideschau, noch Losstäbe, noch eingeritzte Zeichen gemacht werden konnten.

Wenn aber meine These richtig ist, daß die ersten Buchstaben des kanaanäischen Alphabets (*ʾ b g d*) „Vater ist Gad" bedeuten, wie die Buchstaben *l ḥ m š r* (zum *ḥ* s. S. 54 Anm. 2) des äthiopischen Alphabets „Fisch ist Omen", so fragt man: von wo kam dieser Einritzer oder Spalter (Gad) und aus welcher andern Gottform hat sich diese Eigenschaft abgespalten und personifiziert? Sollten in der Legende „Vater ist Gad" ebenso Hinweise auf eine Herkunft dieser Buchstabenreihe durch philistäische Vermittelung liegen, wie sie vielleicht in den ersten Worten des äthiopischen Alphabets ausgedrückt sind?

---

1) Siehe Bronzeleber II, S. 19, 20f., 44, 45f., 48ff. und s. wegen der Übertragung der Ersatzopfernamen auf die Sterne Jastrow, The Sign and Name for Planet in Babylonian (vgl. S. 54, Anm. 1), Planeten als Schafe, Saturn als Ochse usw. Auch im Germanischen gibt es diese Zusammenstellung: *kistirnisidus, kistirni-militia*, Grimm, Gramm. II, S. 163.

Die Anordnung des arabischen Alphabets.

Von

P. Schwarz.

Für die Abweichungen, die das arabische Alphabet gegenüber dem hebräischen und syrischen, griechischen und lateinischen in der Reihenfolge der Buchstaben zeigt, gibt man gewöhnlich nur die eine Erklärung, es seien die in der unverbundenen Form ähnlich gewordenen Schriftzeichen unmittelbar nebeneinander gestellt worden[1]). In Wahrheit erklärt man damit wenig mehr als die Folge der vier ersten Reihen. Soll *rā* wirklich nach *ḏāl* eingefügt worden sein, weil die in Ägypten und Syrien übliche Schreibweise *dāl* und *rā* einander sehr nähert, oder hat *zāj* dem *rā* die Stelle gesichert? Warum sind dann *hā* und *wāw* nicht zwischen *ḏāl* und *rā* geblieben? Weiter ist die Stellung von *sīn* nach *zāj* zu beachten. Soll man an die persische Schreibweise des *sīn* denken, um eine Ähnlichkeit mit *rā* herauszubringen? Wie kommt es endlich, daß *ʿain* und *fā* nicht ihre Stelle nach *nūn* behalten haben, sondern vor *ḳāf* getreten sind?

Außer dem Grundsatze der Zusammenstellung einander ähnlich gewordener Schriftzeichen sind noch andere Rücksichten maßgebend gewesen. Daß *wāw* und *jā* aus der Mitte des Alphabets an den Schluß gerückt wurden, ist eine Folge grammatischer Erwägungen. Weil beide in der Formenbildung so oft ihre Stelle unter den Konsonanten eines Wortes aufgaben, hatte schon Ḫalīl sie als „schwache Buchstaben" bezeichnet und an den Schluß seiner neuen Anordnung gestellt[2]). So wenig seine mit *ʿajin* beginnende Reihenfolge durchgedrungen war, so hatte doch die Sonderung des *wāw* und *jā* von den anderen in der Formenbildung dauerhafteren Konsonantenzeichen sich bewährt. Das von Ḫalīl zu beiden Zeichen

---

1) Vgl. Enzyklopaedie des Islām 7. Lieferung, S. 400: „Die Neuordnung d. h. gegenwärtige Anordnung des Alphabets beruht ersichtlich auf dem Prinzip die Buchstaben von gleicher Form zusammenzubringen. Freilich verfuhr man nicht ganz konsequent dabei, indem man z. B. auf *bā tā ṯā* nicht *jā* folgen ließ, sondern dies an das Ende des Alphabets brachte, vielleicht wegen der verschiedenen Endform (?). Auch *fā* und *ḳāf* hatten in der alten Schrift nicht die gleiche Endform, wurden aber doch zusammengebracht".

2) Vgl. TA. 10, 2, 3.

gestellte *alif*[1]) behauptete jedoch seine Stelle am Anfange des Alphabets. Die saubere Trennung zwischen dem konsonantischen *alif* und den anderen Verwendungen des Buchstabens begünstigte das Verbleiben an der früheren Stelle.

Zu *wāw* und *jā* trat *hā* im Hinblick auf seinen besonders häufigen Gebrauch zum Ausdruck der unverbundenen Femininendung *at*ᵘ, während sonst *tā* verwendet wurde.

Wenn *hā* und *wāw* aus diesen Gründen an den Schluß des Alphabetes getreten sind, so hat *zāj* seine alte Stelle bewahrt und dem ihm ähnlich gewordenen *rā* die Stelle bestimmt; eine Ähnlichkeit zwischen *dāl* und *rā* ist nicht maßgebend gewesen.

Weiter ist nicht nur die Ähnlichkeit der Zeichen, sondern auch der Laute für die Anordnung wichtig geworden. Dieser Entwicklung hatte das Nebeneinanderstehen von *ḥā* und *ḫā*, von *dāl* und *ḏāl* schon vorgearbeitet. Die Stellung des stimmhaften Zischlautes *zāj* hat die Angliederung der übrigen Zischlaute veranlaßt, sie folgen genau in der Reihe der alten Anordnung: *sīn* als Ersatz von *sāmekh, semkath*[2]) und *ṣād* als Vertreter von *ṣādē*. Beiden sind die entsprechenden punktierten Zeichen: *šīn* und *ḍād* beigegeben worden.

Eine neue Reihe folgt mit *ṭā*, das seine Stellung auf Grund der alten Ordnung nach der *zāj*-Reihe einnehmen kann, weil *ḥā* in der *ǧīm*-Reihe bereits vorgekommen ist.

Die nach dem Ausscheiden des schon bei den Zischlauten versorgten *ṣād* auch in der alten Anordnung geschlossene Folge *ʿain*, *fā*, *ḳāf* ist durch die weitgehende Annäherung der Formen für die beiderseitig verbundenen Buchstaben (ـفـ : ـقـ) noch stärker miteinander verknüpft worden. Die Stellung nach *ẓā* ist durch die Lautähnlichkeit des letzten Gliedes der Reihe, *ḳāf*, mit dem ordnungsgemäß auf *ṭā* nach Ausscheidung des *jā* (s. o.) folgenden *kāf* veranlaßt: schon in der Anordnung des Ḫalīl ging *ḳāf* dem *kāf* unmittelbar voran. Nach *ʿain* wurde das entsprechende punktierte Zeichen *ġain* eingefügt.

Die Versetzung des *hā* in die letzte Gruppe war schon oben erwähnt; über die genauere Stellung in ihr sagt ein von Anfängern viel gebrauchtes Buch: „Statt der richtigen Reihenfolge der drei letzten Buchstaben (26 *wāw*, 27 *hā*, 28 *jā*) findet sich in unseren Lexicis usw. oft die falsche *hā wāw jā*". Der Herausgeber glaubt also, daß diese Anordnung sich auf europäische Arbeiten beschränke

1) Die Angaben über die Stellung schwanken. Nach Lane (Preface XII) soll *alif* zwischen *wāw* und *jā* gestanden haben, dagegen wird LA. 1, 7, 31 angegeben, daß *alif* am Schlusse stand. Der von Lane bezeichneten Anordnung folgt Sujūṭī im Kommentar zu den Šawāhid des Muġnī vgl. S. 262, 267, 269. Im Muḥkam des Ibn Sīda soll die Folge *alif*, *jā*, *wāw* befolgt worden sein (LA. 1, 7, 32 und 8, 2).

2) Vgl. darüber meine Bemerkungen zu Ḥaijīn, Zeitschrift für Assyriologie, Jahrgang 1914.

und unrichtig sei. Eine Prüfung der tatsächlichen Verhältnisse führt zu einem wesentlich anderen Ergebnis. Die angeblich falsche Anordnung findet sich ziemlich häufig auch bei Leuten, deren Muttersprache das Arabische ist, so bei dem Verfasser des Lisān al-ʿarab, bei Damīrī, Abšihī, Dāʾūd al-Anṭākī, ʿAbdalġanī an-Nābulusī, Fikrī Bāšā: damit ist die Reihenfolge *hā*, *wāw*, *jā* für Ägypten und Syrien vom 14. bis 19. Jahrhundert u. Z. nachgewiesen. Dagegen haben *wāw* vor *hā*: Maidānī, Jāḳūt, Ibn Ḫillikān, Ḳazwīnī, also Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts u. Z. Bei Fairūzābādī im Ḳāmūs schwankt die Anordnung, in den Hauptabschnitten hat er *hā* vor *wāw* gestellt, in den Teilabschnitten dagegen *wāw* vor *hā*. Im ursprünglichen Alphabet stand *hā* vor *wāw* und diese Stellung hatte es im andalusisch-marokkanischen Alphabet bewahrt. Die Umstellung zu *wāw hā* scheint auf persischem Boden erfolgt zu sein, darauf weisen Heimat oder Wohnort der oben genannten Schriftsteller; im Persischen ist sie, soweit ich sehen kann, völlig durchgedrungen, ihr folgt z. B. auch die Anordnung der Reime im Dīwān des Ḥāfiẓ. Die Trennung des *wāw* von *jā* durch Einschiebung des *hā* dürfte im Arabischen aus Lehr-Erwägungen hervorgegangen sein. Die Stämme ultimae *wāw* und *jā*, mediae *wāw* und *jā* sollten recht scharf voneinander getrennt werden in den Wörtersammlungen. Fairūzābādī rühmt sich in der Vorrede des Ḳāmūs der reinlichen Scheidung zwischen beiden Buchstaben als eines besonderen Vorzuges seines Werkes [1]) und dem Ǧauharī wollte man als Beweis der Unwissenheit auslegen, daß er *wāw* und *jā* nach *hā* behandelt hatte [2]). So machte sich der Stolz auf die jüngste Änderung des Alphabetes geltend. Ein Zwang für uns, die jüngere, im Arabischen nur vorübergehend befolgte Anordnung *wāw*, *hā*, *jā* als allein richtig anzusehen und in die Lehrbücher aufzunehmen, liegt nicht vor.

Nicht eine, sondern mehrfache Rücksichten haben so die Anordnung des arabischen Alphabetes veranlaßt, im letzten Grunde sind aber wohl alle durch einen Zweck bestimmt, die Erleichterung des Sprachstudiums [3]). Weil der dritte Radikal für die Einordnung der Wörter in die Hauptabschnitte der gebräuchlichen Wörtersammlungen maßgebend war, wurde zunächst die Endform der Buchstaben berücksichtigt. Die Möglichkeit der Verlesung beim Fehlen oder bei ungenauer Stellung diakritischer Punkte, weiter die für Nichtaraber bestehende Schwierigkeit, ähnliche Laute in der Schrift

1) Vgl. TA. 1, 24, 34.

2) Vgl. LA. 18, 2, l. Z.

3) Die in der Enzyklopädie des Islāms a. a. O. geäußerte Vermutung: „Vielleicht stammt diese Anordnung schon aus der vorislamischen Zeit" halte ich nicht für wahrscheinlich, nicht nur die abweichende Anordnung im sogenannten maġribinischen Alphabet spricht dagegen, sondern auch dessen Anwendung im Osten in der älteren Zeit (vgl. zu Haijīn).

zu sondern[1]), haben die Zusammenstellung der einander ähnlichen Zeichen und Laute veranlaßt. Endlich führte die Notwendigkeit Wurzeln mit festen Endkonsonanten getrennt zu halten von den mit „schwachen" zur Verweisung der letzteren an den Schluß der Anordnung.

Zwei Bemerkungen mögen hier noch angeschlossen werden: Die Zählung von neunundzwanzig Buchstaben im arabischen Alphabet gilt für sehr spät und wird mit der Auffassung der Verbindung *lām alif* als eines besonderen Buchstabens verknüpft. In Wahrheit findet sich die Zahlangabe schon in einer Tradition bei Ṭabarī im Tafsīr (1, 67, 7)[2]). Wahrscheinlich ist hier aber nicht an das Zeichen *lām alif* zu denken, sondern *alif* ist doppelt gerechnet als Vokalbuchstabe und als Konsonant (*hamza*)[3]).

Zu der Umdeutung der Benennung des älteren arabischen Alphabets (*abǧad*) in eine Zusammensetzung mit *abū* „Vater", von der ich früher den Genetiv belegen konnte, ist nun auch der Nominativ *abū ǧādin* gesichert durch einen Vers in ʿUkbarī's Erklärung des Mutanabbiʾ (Cairo 1308) Bd. 1, S. 350, Z. 27[4]). Eine durch die Umgangssprache veranlaßte Umformung findet sich ebenda (Z. 28) in *bāǧādin*; ähnlich wird ein zwischen Hamaḏān und Kirmānšāhān gelegener Ort sowohl *Ḳarjat Abī Aijūb* als *Bū Aijūb* genannt.

---

1) Zamaḫšarī erwähnt ein *ṣād* gleich *zāj* und ein *ṣād* gleich *sīn* (Mufaṣṣal 189, 9; 11).

2) Unmittelbar danach (Z. 17) wird von 28 Buchstaben gesprochen.

3) Vgl. dazu LA. 1, 7, 11.

4) Der zweite Teil des Verses ist nach dem von Abū Zaid als unecht bezeichneten Verse Ṭarafa Fragment 12, V. 3 gebildet.

Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften.

Von

Eugenio Griffini.

Die Herren Fachgenossen werden mit Freude die Nachricht begrüßen, daß Senator Luca Beltrami, der freigebige Gönner, dem es hauptsächlich zu verdanken ist, daß im Jahre 1910 die Ambrosiana die den Arabisten zum Teil schon bekannte[1]) große Sammlung von 1610 Bänden (meist Sammelbänden) arabischer Handschriften geschenkt erhielt, diese Bibliothek am 12. Mai 1914 mit einer weitern Sammlung von 180 aus Ṣan'ā', Neǵrān und dem 'Irāḳ stammenden Bänden arabischer, persischer, türkischer und hebräischer Handschriften bereichert hat.

Diese jüngsten Schätze werden in meinem schon längst begonnenen und jetzt etwa zum vierten Teile[2]) druckfertigen Katalog des neuen arabischen Bestandes der Ambrosiana, die Bezeichnung Serie H erhalten. Das von mir Ende Mai 1914 vollendete kurze Verzeichnis dieser Serie H wird in den nächsten, die Serien C und ff. betreffenden Lieferungen des Kataloges für die Identizierung und Datierung gewisser Handschriften benutzt.

Ich habe etwa 60 Bände der Sammlung H schon seit lange eingehend untersucht, denn sie waren mir 1903 vom Kaufmann Caprotti (aus Ṣan'ā') anvertraut worden; die übrigen wurden in Jahren 1910—1913 in Ṣan'ā' gesammelt und dann von Herrn Caprotti selbst heimgebracht.

Die vornehme und hochherzige Handlungsweise des Senators Beltrami, der jede öffentliche Bekanntgebung seiner schönen Schenkung ablehnte, und einzig und allein diese Mitteilung hier gestattete, schließt eine jede, sonst übliche, öffentliche Danksagung aus. Infolgedessen habe ich den Lesern dieser Zeitschrift einige photographische Wiedergaben des durch die jüngsten Schätze der Ambrosiana dargebotenen Studienmaterials verführen wollen, um durch diese beredten Zeugen das Stillschweigen zu brechen.

---

1) E. Griffini, Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano, Rivista degli Studi Orientali III, 253—278, 571—594, 901—921, IV, 87—106, 1021—1048 (d. h. die Serien A und B des neuen Bestandes). Abkürzung: Lista.

2) Nrn. 1—475 (d. h. die Serien A, B, C; s. Griffini a. a. O.).

Unter den, sei es durch ihren Inhalt, sei es wegen paläographischer oder sonstiger innerer oder äußerer Vorzüge bemerkenswertesten Handschriften[1]), will ich deshalb die nachstehenden als besonders wichtig hervorheben.

Das Hauptinteresse der Sammlung knüpft sich an die vier folgenden Teile: 1. Dogmatische und juristische Literatur der *Zaiditen*. — 2. Poesie. — 3. Philologie. — 4. Literatur der *Bāṭiniten* (siehe darüber S. 80, Nachtrag).

Von größter Wichtigkeit für die *Geschichte der ältesten Systeme der einzelnen zaiditischen Rechtsschulen* sind namentlich:

***H 135** amālī Aḥmad b. ʿĪsā (d. h. Corpus traditionum et juris des Aḥmad b. ʿĪsa b. Zaid b. ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAlī b. abī Ṭālib (geb. 158, gest. 240; s., Cod. ar. ambr. B 130, f. 81[a]—[b] u. B 132, f. 98[a]—99[a]), von *abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Manṣūr b. Jazīd* (so) gesammelt und überliefert[2]). Das Werk behandelt die Hauptpunkte

1) * vor *fetten* Zahlen bezeichnet die Unika und die bisher nur in Hss. der Ambrosiana enthaltenen Werke.

2) Tit., Verf. u. Überlieferer zit. Fihrist 194, 5–6; vgl. auch E. Griffini, I mss. sudarabici ecc. (in Rivista d. St. Orient. II) 31, 2; desselben: Lista dei mss. arabi nuovo fondo della Bibl. Ambros., sub Cod. C 49, f. 46[a] (im Druck): فمن كتب المذهب مجموعات الامام زيد بن على (s. hier S. 65, Anm. 1 u. 2) (عم) وامالى حفيده احمد بن عيسى [بن زيد بن على] (عم) المسماة ببدائع الانوار; also der Zeit nach das zweite[a]) Fiḳh-Kompendium der Zaiditen. Vgl. auch meine Lista dei mss. sub Cod. C 168: kitāb al-ǧāmiʿ al-kāfī ʿalā maḏhab Aḥmad b. ʿĪsā des Imām Muḥammad al-ʿAlaųī al-Ḥasanī (st. 445/1054).

a) u. a. das dritte; vgl. Cod. arab. ambros. E 394, f. 30[a]: .... من ذلك مجموع زيد بن على وشرحه....، ومنها كتاب السير لمحمد بن عبد الله النفس الزكية وهو المشهور قال ابو طالب سمعت كثيراً من اصحاب ابى حنيفة يقولون ان محمد بن الحسن الشيبانى يقرأ اكثر مسائله غيبا، ومنها علوم ال محمد جمعه علامة الشيعة ومحدثهم وحافظهم محمد بن منصور بن زيد (so) المقرى المرادى الكوفى وهى عديدة قال السيد صارم الدين ابرهيم (رح) له مصنفات كثيرة اجلها هذا الكتاب بزيادته ويعرف بامالى احمد بن عيسى بن زيد وسماه الامام المنصور بالله بدائع الانوار فى محاسن الاثار قال السيد صارم الدين محمد بن ابرهيم هو اساس علم الزيدية ومنتقى كتبهم ويذكر فيه الاسانيد (الخ). Muḥammad b. ʿAbdallāh an-Nafs az-Zakīja, Verfasser des kitāb as-sijar, starb am 12. Ramaḍān 145 (4. Dez. 762); vgl. Strothmann, Die Literatur der Zaiditen, in Der Islam, I, 367.

Tafel I.

والعرب تقول اذا لعبت بالشي من الارض وعمرها من نفسه نظف
بها هذا اما تعلم ودوصه بكا انقا الاقبل قد وضا له ٥ وبه قال
أبو جعفر رحمه الله سالت احمد بن عيسى عن حد الوضو الذي قال الله
عز وجل الى الكعبين فلمس الكعب وسط القدم او الناتي في موخر القدم
فقال الناتي في موخر القدم احوط يعني سلغ الوضو الى موخر القدم العرقوب
وبه قال احمد بن محمد قال اخبرني جعفر عن قاسم بن ابي سعيد قال اذا اتى
المتطهر على كل عضو من اعضا الوضو بغسله مفروضا في الطهارة لبى
ما امر الله تعالى والله لم يذكر العدد وانما ذكر الغسل فجعله للطهارة وانما
الثلاث سنة من النبي صلى الله عليه وسلم فان اغتسل اكثر او اقل مقداره
ما يجب عليه وصار الى ما امر الله تعالى ٥ وبه قال ابو جعفر فيمن
يمضمض ويستنشق من كف واحد ان يفرق المضمضة من الاستنشاق يعني
لكل فان جمعهما فهو جايز ويستحب ان يفرق بينهما في الجنابة وكذلك في سنته
الاربعة من الجنابة باب مسح الراس وتخليل الاصابع وبه قال
اخبرنا محمد قال وحدثنا احمد بن عيسى عن محمد بن بكر عن ابي الجارود
قال سمعت ابا جعفر يقول اذا نسي الرجل مسح راسه وصلى فليعد الوضو وليعد
الصلاة ٥ وبه قال حدثنا محمد قال حدثنا احمد بن عيسى عن ابي خالد
عن زيد بن علي عن ابيه قال ... توضا فابتلت ... رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتحت لبني من ... فقال قد ... من ... المره ٥ وبه قال حدثنا
محمد قال حدثنا احمد بن عيسى عن حسين عن ابي خالد عن زيد عن ابايه
عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا فمسح على
... المسح تعالى امن من الغل يوم القيامة ٥ وبه قال وحدثنا

Cod. arab. ambros. H 135: Amālī Aḥmad b. ʿIsa (Abschrift v. J. 567/1172).
Bl. 6ª. (Zu S. 65, Z. 7–8.)

Tafel II.

Cod. arab. ambros. H 135: Amālī Aḥmad b. ʿĪsa (Abschrift v. J. 567/1172).

Bl. 6 b. (Zu S. 65, Z. 7–8.)

Tafel III.

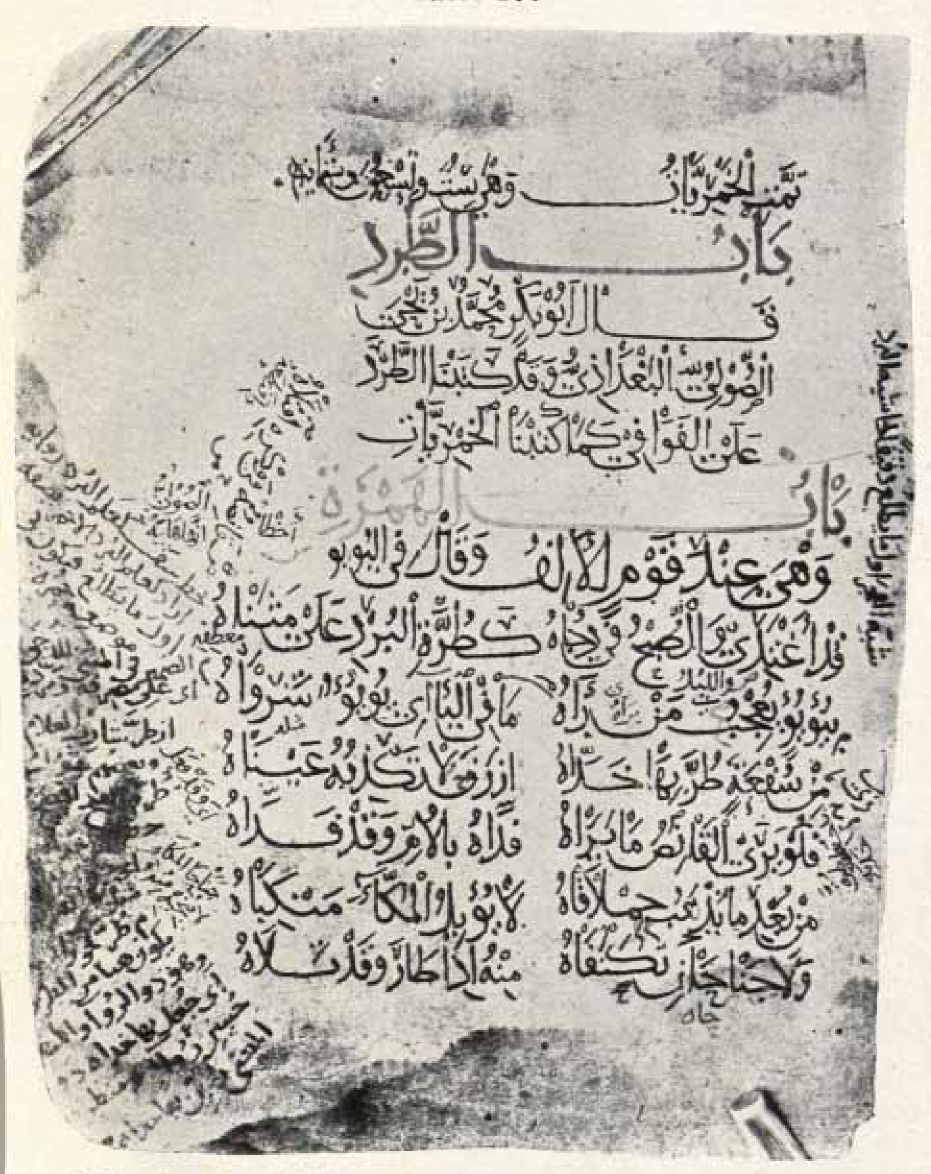
ولذلك ما قال الله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن وتاويله
حتى يغتسلن باب القول في المسح على الخفين والجوربين
والرجلين والخمار والعمامة والقلنسوة

قال يحيى بن الحسين عليه السلام اجمع آل رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم انه لا يمسح على شيء من ذلك وان من
مسح على شيء من ذلك فلم يتوضأ وانه لا صلاة الا بوضوء
فاما ما يقول به الروافض من المسح على الرجلين فمعاذ
الله كل المحال فانه من المحال وانما حرم المسح على الخفين
والا على القدمين لقول الله سبحانه يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فقال
وارجلكم نصبا ردا على غسل الوجوه

حدثني ابي عن ابيه انه قال ما رأينا احدا من آل رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم يمسح قط فارقوا فيه رسول الله
صلى الله عليه وعلي بن ابي طالب عليه السلام وجميع
المهاجرين وجميع الصحابة من بعدهما واو أرجلكم بالنصب
يردونها بالواو نسقا على غسل الوجوه وانما حرم المسح على الارجل
بالسنة والاية فانما اوجب الغسل لما في الارجل من القذر
والدرن والوسخ والاذى واذا مسح فوقهما فلم يغسلهما
واذا لم يغسلهما فلم ينقهما وانما التعبد الله بغسلهما لانقائهما
بهما والانقائهما لا في ذات غسلهما ومن مسح اعلاهما فلم ينقهما

Cod. arab. ambros. H 138: Aḥkām al-Hādī (Abschrift v. J. 418/1027).
Bl. 31a. (Zu S. 65.)

Tafel IV.



Cod. arab. ambros. H 141: Dīṿān abī Nuṿās (Abschrift v. J. 443/1052).
Bl. (zur Zeit) 22[a]. (Zu S. 68.)

Tafel V.



Cod. arab. ambros. H 141: Dīṷān abī Nuṷās (Abschrift v. J. 443/1052).

Bl. (zur Zeit) 46 b—47 a. (Zu S. 68.)

Tafel VI.

بسم الله الرحمن الرحيم

1 باب تسمية خلق الإنسان ونعوته

قال أبو عبيد القسم بن سلام مولى الأزد سمعت أبا عمرو

الشيباني يقول الأنوف يقال لها المعاطس واحدها معطس

قال والبوادر من الإنسان وغيره اللحمة التي بين المنكب والعنق

وأنشدنا وجاءت الخيل محمرا بوادرها والمرادع ما بين العنق

إلى الترقوة واحدتها مردعة الفرا مثله وكذلك البادلة وجمعها

بآدل على لفظ بعادل وأنشدنا لعمر السلولي

فتى قد قد السيف لا متآزف ولا رهل لباته وبآدله

أبو عمرو في البادل مثله واحدها بادلة أبو عمرو النحر ما بين

الثديين الأصمعي الكتد ما بين الكاهل إلى الظهر والثبج مثله

الأصمعي البلعوم مجرى الطعام في الحلق وقد تحذف الواو فيقال بلعم

مثل حلقوم وحلقم قال أبو عبيد [illegible] أبو زيد

الحنجور الحلقوم وقال أبو زيد في باب العين أسماؤها والغربان

منها فقد ذكرنا موحدها والغروب الدمع حين يخرج من العين

وقال الراجز ما لك لا تذكر أم عمرو إلا لعينيك غروب تجري

[illegible] من العين مثل الشخوص يقال شخص بصره يشخص شخوصا

[illegible] وشطر بصره يشطر شطورا وشطرا وهو الذي ينظر إليك وإلى

آخر وقال الكسائي ظفرت العين إذا كان بها ظفرة وهو الذي يقال لها

[illegible] غيره بصره وطمح مثل الشخوص [illegible] عيناه [illegible]

[illegible] الأموي [illegible] والبير [illegible]

[illegible]

[illegible] العين غيره [illegible]

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Anfang, Bl. 2b. (Zu S. 71—72.)

Tafel VII.

الفرّاء بَسْبَسْتُ الشاةَ أبُسُّها بَسًّا اذا زجرتها فقلتَ بُسْ بُسْ
أبو عُبيدة اسْتَشْنَتُ الشاةَ أشِنُّها إشنانًا وهو أقبَسُ ه

٢٤٧ بابُ نعوتِ البهائمِ والسباعِ مع أولادِهن

أبو زيد سَبُعَةٌ مُجِحٌ إذا أقرَبَتْ لقاحِها غيرُه فرسٌ مُمهِرٌ ذاتُ مُهرٍ
وبقرةٌ مُعجِلٌ ذاتُ عِجلٍ وفرسٌ مُفلِيَةٌ مُفلِيَةٌ ذاتُ فِلوٍ وفِلوٍ
ايضا الاتانِ مِثلُه ودجاجةٌ مُفرِخٌ ذاتُ فراريخ وناقةٌ مُميتٌ
ومُميتةٌ التي تموتُ أولادُها ومُحِي ومُحيِيَةٌ التي لا تعادُ تموتُ لها ولدٌ

٢٤١ بابُ الصائدِ

ابو عمرو والعِرَكيُّ صيّادُ السمكِ وجمعه عَرَكٌ قالوا انما قيل
للملّاحين عَرَكٌ لانهم يصيدون السمكَ الاصمعي القُمُوصُ حَفيرةٌ
يحتفرها الصائدُ يُطَطِّفُها من جوانبها وقال غيره المُدَّقَّدُ بالدالِ
الصائد يُخَيِّرُنه فيتستّرُ للصيدِ بأو بأبا الابلِ القبلا الحد الوحشيُّ حُجَّةُ
قال اوس بن حجر
فلاقى عليها من صُباحَ مُدَمِّرٌ لِنامُوسِهِ من الصفيحِ سقائفُ

٢٤٤ بابُ الحِبالةِ والشَّرَكِ مما يصيدُ به الصائدُ

النَّمِيتُ الهَدَفُ والزَّرِيبةُ والزُّبْيةُ والقُتْرةُ كلها البيوتُ
يحتفرها الصائدُ يكمنُ فيها قال ذو الرمة
اي داخلة الزريبة
وَرَدْنَ اعتسافًا والثُّريّا كأنّها ... (؟) تَدَلّى النيابُ خَفِيَّ الشخصِ مُنزَرِبُ
وانما الاصل ما هذا اللفظ فاستعاره والناموسُ قُترةُ الصائدِ

بسم الله الرحمن الرحيم
٢٥٥ بابُ ما دخلَ في العربيّةِ من غيرِ لغاتِ العربِ
قال ابو عُبيدٍ قال ابو عُبيدةَ مما دخلَ من كلام فارسَ في كلام العربِ
المِسْحُ تُسمّيه العربُ البَلاسُ وجمعه بُلُسٌ والاكاربُ عند العربِ
البالغاءُ ممدودٌ وهو بالفارسيّةِ پايْها والفَقْحَجُ مثالُ معربٍ

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 145b. (Zu S. 71—72.)

Tafel VIII.

القواسرة هو بالفارسية كمانكر   وانشدنا للاخزر

مثل القسي عاجها المقحز   قال وقول الاعشى

وبيدا الجنيب آرامها رجال اياد باجلادها   اراد   باحيادها

الجود بالنبطية وبالفارسية الحسا الاصمعي المهرق الصحيفة

قال الشاعر لها اسماها مثل المهرق البالي   وهو

بالفارسية مهرة   وكذلك اليلمق هو القبا بالفارسية يلمة

كانه متبقص يلمق عرب.   قال وكذلك قول لبيد

قردمانيا وتركا كالبصل   القردماني كتائب الاكاسرة تدخره

في خزائنها يسمونه كرد كرده مانده معناه عمل وبقي قال ومنه قول

ابي ذؤيب   كان عليها بالة لطمية لها من خلال الدأيتين اريج

البالة الجراب وهو بالفارسية بالة. قال والفصافص قول الاعشى

ولنا ايتا وفصافصا   هي الرطبة واحدتها فصفصة وهي

بالفارسية اسفست   قال والبرق الحمل بالرومية قال النابغة

وقارفت وهي لم تجرب وباع لها من الفصافص بالنمي سفسير

يعني السمسار وقوله باع لها اشترى لها قال والقمقم بالرومية   وقال العمير

جشرا لما بجواب قمقم   وكذلك الطست والتنور قال واما

الجلق فهو بالفارسية تابه وكذلك الطابق والهاون فارسي قال

والدبابوذ ثوب ينسج بنيرين وهو بالفارسية دوبوذه قال

الاعشى يصف الثور

عليه ديابوذ تسربل تحته يرندج اسكاف يخالط عظلما

ويروى ارندج وهو بالفارسية رنده وهو جلد اسود والجداد بالنبطية

خيوط المعقدة يقال لها كداد ومنه قول الاعشى

والقيل عامر جدادها   اراد ان الليل ستر الخمر بسواده

وقال الاصمعي البوريا بالفارسية وهو بالعربية باري وبوري

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 146a. (Zu S. 71—72.)

Tafel IX.

والالوة والالوة العود واصلها بالفارسية ٥

باب ما خالفت العامة فيه لغات العرب من الكلام

قال الاموي هو الدخر واحد تماره دخرة وهو القرقل باللام
لقرقل الحزاة وهو الطيلسان بفتح اللام والمرقاة بفتح الميم والاجاص
بغير نون وهي الابلة التي بالبصرة وقطربل وهو من السيل و
البالوعة وهذا ملك يمين وهو درهم ستوق وهي الفاقوزة وقا
روزة التي تسمى فاقزة وقال الكسائي هو الدصاص وهو الابر
بسم فهو الحواب للصيقل الذي يحك الجص وانشد ابو الجراح
والمتكت اقل ما ... عن المسايل من جماد الحواب
وقال هو القرطم والقرطم والبرعي ان شددت الذال
واذا خففتها مددت وكذلك الهيبلي ... الاحمر هو البردة
بالكسر وكذلك الاطرية والهليلجة والرنبية ... والا
صمعة وابو زيد ... المقابل ... عنبرتها وابو
الجراح مثله الاحمر هو النخير بالتاء النخير التمر وعنده
عبر واحد هي الانفحة بالتخفيف والطنفسة والسراب
والاهليلج وقالوا عليك امرة مطاعة ٥

باب اعراب اسماء الناس

الكسائي معقوك اسم رجل بكسر الميم ومثله مخنف ومنبح
ومرثد فاما مرثد بالفتح وكذلك موهب وقال مكنف وقال
وقال سكن بفتح الكاف وقال الاصمعي بجزم الكاف وقال ...
بكسر النون واصله الميط لانه ينبح به الثوب ...
سبقي الرجل وقال شجنة بالكسر وجبر بفتح الجيم مثال
حسب فاما جرزي بتشديد الزاي فانه منسوب الى خرزان
ابن الكلبي يقول حابان ... بيان بالكسر وغيره ذبان
فاما ظبيان وعلوان بالفتح وقال النحير بالكسر ٥

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 146b. (Zu S. 71, Schluß der Anmerkung.)

Tafel X.

وقال ليس في كلام العرب فعيلا ولا فعيلة

باب الاسمين يغلب احدهما الى صاحبه فيسميان جميعا به

قال الاصمعي اذا كان اخوان او صاحبان فكان احدهما اشهر من الاخر سميا جميعا باسم الاشهر وانشدنا في ذلك

الا من مبلغ الحرين عني مغلغلة وخص بها ابيا

واسم احدهما حر والاخر ابي فقال الحرين وهما اخوان ومن ذلك قول قيس بن زهير

جزاني الزهدمان جزاء سوء وكنت المرء يجزى بالكرامة

واحدهما زهدم والاخر قيس ابنا حزن الاحمري [illegible] وهذا مثل ذلك وانشدنا

نحن سبينا امكم مقربا يوم صبحنا الحيرتين المنون

اراد الحيرة والكوفة وانشدنا ايضا

فقرى العراق مقيل يوم واحد والبصرتان وواسط تكميله

اراد الكوفة والبصرة تكميله القطا ليوم الواحد كان ذلك مسار كله في يوم واحد الاصمعي فلا من هذا قولهم ليس له طعام الا الا سودان التمر والماء الا جرير ومثله ابو العلي قال ومن هذا قولهم سيرة العمرين انما هو ابو بكر وعمر الفراء مثل ذلك وقال معاذ الهرا الغد قيل سيرة العمرين قبل خلافة عمر بن عبد العزيز الا الاصمعي الابيضان الخبز والماء والاصفران الذهب والزعفران طيبان العرق والعنبر والاحمران اللحم والخمر وانشدنا

ان الاحامرة الثلثة اهلكت مالي وكنت بها قديما مولعا

الراح واللحم السمين ادمنه والزعفران بوارد حمر فعا

اراد الخمر واللحم والزعفران ابو زيد ذهب منه الابيضان الشحم

اراد تكميله

وليله

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 147[a]. (Zu S. 71—72.)

Tafel XI.

والشبابُ الاسودانِ التمرُ والماءُ والجديدانِ الليلُ

والنهارُ العصرانِ مثلُهُ ما اتيتُهُ مذ اجردانِ وجريدانِ وابيضانِ

يريدُ يومينِ او شهرينِ غيرُهُ ابنا سُباتٍ الليلُ والنهارُ وقال

ابنُ احمرَ

فكنّا وهم كابنَى سُباتٍ تفرّقا سوًى ثم كانا مُنجِدًا وتهاميا

فالقى التهامىُّ منهما بلطاتِهِ واحلطَ هذا لا اعودُ ورائيا

ويروى اريد معانيا — لطاتُهُ ارضُهُ وموضعُهُ وقولُهُ واحلطَ هذا اى اجتهدَ وحلفَ وقال

الفرّاءُ لطأتُ ولطئتُ والاحتلاطُ منه

باب الاسمين يكونُ احدُهما مع صاحبِهِ فيسمّى باسمِ صاحبِهِ ومن ذلك اسمه

الظعائنُ — النساءُ الهوادجُ — قال الكسائىُّ هى الهوادجُ وانما سُمّيت ظعائنَ لانهنَّ يكنَّ

فى الهوادجِ قال والراويةُ هو البعيرُ الذى يُستقى عليه الماءُ او

الرجلُ المستقى يقالُ رويتُ على اهلى اروى ريّةً قال والوعاءُ الذى

فيه الماءُ انما هو المزادةُ فسمّيت راويةً لمكانِ البعيرِ الذى يحملُها

ابو عمرٍو الحفضُ متاعُ البيتِ قال غيرُهُ فسمّى البعيرُ الذى

يحملُهُ حفضًا به ومنه قولُ عمرِو بنِ كلثومٍ

ونحنُ اذا عمادُ الحىِّ خرّت على الاحفاضِ نمنعُ من يلينا

فهى هاهنا الابلُ وانما هو ما عليها من الاحمالِ الاصمعىُّ مثلُهُ او نحوُهُ وقال

حفضتُ البعيرَ وحفّضتُهُ بالتخفيفِ والتشديدِ قال ومنه قولُ رؤبةَ

اما ترى دهرى حنانى حفضا ... ابى القاسم ومنه قول امية

والمحفضُ التوى قال والعذرةُ فناءُ الدارِ ومنه قولُ

الحطيئةِ لعمرى لقد جرّبتكم فوجدتكم قباحَ الوجوهِ سيّئى العذراتِ

قال وانما سمّيت العذرةُ لانها كانت تُلقى بالافنيةِ عن الكسائىِّ

الغائطُ المطمئنُّ من الارضِ وانما سمّى الخلاءُ غائطًا لانّ احدَهم كان يقولُ

اذهبُ الى الغائطِ فسمّى به باب

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).

Bl. 147b. (Zu S. 71—72.)

Tafel XII.

الزيادات في الاسماء من غير همز وفيها

الاصمعي زادت العرب النون في اربعة احرف من الاسماء قالوا

رعشن فذهب به لعيش والضيف ضيفن وامراة خلبن وهي الخرقا

وليس من الخلابة وناقة علجن وهي الغليظة المستعجلة للقوى — المستعلجه

وانشدنا وخلطت كل دلاث علجن

قال وهما زادوا فيه — تقليط خرقا اليدين خلبن

الميم ركل زرقم الازرق وستهم العظيم الاست وفسحم

لواسع الصدر وقال ابو عمرو الشدقم للواسع الشدق وقال

ابو زيد امراة سمعنة نظرنة وهي التي اذا سمعت او تبصرت

فلم تر شيا تظنت تظنيا وقال الاحمر او غيره سمعنة

نظرنة وانشدنا ان لنا لكنة معنة مفنة — الثقيل البطي

سمعنة نظرنة الا تره تظنه — غيره في خلق فلان خلفنة

مثال درفنة يعني الخلاف م

باب الهمز — بالذال والجيم

وقابته مثله وذاجت السقا

الاصمعي ذات الطعام اكلته وقابته مثله وذاجت السقا

ذاجت السقا مخضته وهنات الرجل اعطيته وقات — اذا خرقته

الشي كرهته وجبات من المال وبت وجزات الشي قسمته

وجبات الشي اصبته بالعين ابو عمرو والكسائي جبات مثله

ورثات اللبن ونسات خلطته وقحات الطعام اكلته و — وجات بالامر فرحت

حداث الشي صرفته وجات به لزمته وانشد لابن احمر

احمد عاذلي تجحا باخيرنا وتنسى اقلينا

ابو عمرو — وقال العجاج فهي بمحشين به اذا جحا

والكسائي فجات الشي شدحته

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 148ª. (Zu S. 71—72.)

Tafel XIII.

وذَأَتُ الشيءَ والرجلَ عِبتُه وزجرتُه وهسأتُ عن الامر
جَبُنتُ وذأمتُ الرجلَ حَزَبتُه وجبأتُ عن الامر كععتُ
ولفأتُ العودَ قشرتُه وزنأتُ الى الشيء دنوتُ ونصّأتُ الشيءَ
رفعتُه ونزأتُ عليه حملتُ وأتأتُه بسهمٍ رميتُه وشطأتُ
الشيءَ اثقلتُه وهذأتُ قطعتُه الاصمعي في هذأتُ مثلُه الاموي
نأشتُ الامرَ أخّرتُه وحلأتُه ضربتُه وحلأتُه بالحُلُوء
كحلتُه وزكأتُه مائةَ درهمٍ نقدتُه وقال ابو عمرو وزأتُ
اللحمَ أيبستُه وكشأتُه شويتُه حتى يبس ونأجتُ في الا
رض ذهبتُ الكسائي ثمأتُ القومَ أطعمتُهم الدسمَ ومأنتُ
القومَ مأنًا لمؤونتهم ومن ترك الهمز قال مُنتُهم الاحمر ندأتُ
المَلّةَ اذا عملتُها وندأتُ اللحمَ في النار ألقيتُه الاموي وقضئتُ
الشيءَ أقضاؤه أكلتُه وقأبتُ الماءَ شربتُه وحَمِئتُ عليه
غضبتُ ابو زيد اجتأتُ الشيءَ والثوبَ فتلتُه الاحمر ألّأتُ
عن الشيء اشتملتُ عليه الاصمعي أجفأتُ الجلَّ أو بيتَه من الما
لزأتُ الرجلَ أعطيتُه ولزأتُ الابلَ أحسنتُ رعيتَها وشنّأتُ للرجل
عن الامر حملتُه عليه الاصمعي مأمأتُ الرجلَ وغيرَه رفقتُ به
ومارأتُ الرجلَ مُمارأةً فاخرتُه ازدأبتُ الشيءَ حملتُه تأتأتُ
الرجلَ مثل تعتعتُه اطنأتُ منه استحييتُ صأصأتُ به صوّتُ
أحيد أو دنا أجر نفشتُ والجمر نفش القضبان المنقبض
استمادت ورمت تبأبأتُ تبابؤًا عدوتُ وتأتأتُ الابلَ
أرويتُها اندأجتُ العقوبة تحرّقتُ ورمأتِ الابلُ في العشب
أقامت الاصمعي استوذأتِ الابلُ تتابعت على نفار وقال
ابو زيد ذلك اذا نفرت فصعدت في الجبل فاذا كان نفارُها
في السهل قيل استأورتِ الابلُ قد اكملنا من عمل

وكأنت
استعدت

Cod. arab. ambros. H 139: ġarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 148b. (Zu S. 71—72.)

Tafel XIV.

وقال أفأت الرجل أطعمته وانتأل الشيء طال وامتهل
وانتأش الشيء تأخر وقال فعلت فلان شيئا ما رزأته رزءا
أي ما نقصته وبأذت المتاع أبأذه بأذا إذا أخرته وهي
البيرة وهو ما ادخرته وقال غيرهم أشأزته أقلقته وشأفت
رأسه شقفته وفأوته مثله عن أبي عمرو وبذأت الأرض دمنت
مرعاها وهي أرض بذيئة مثال فعيلة لا مرعى بها وعنه كثئت
من الطعام كثأ وهو أن تمتلئ منه وتكشأت الأديم تكشؤا
تقشر وتقشلا وزأبت الناقة براكبها توزئة صرعته

باب ما يهمز من الحروف ولا يهمز

الكسائي ناوأت الرجل وناويته وهاوأته الرجل وهاويته
الأحمر دارأته وداريته الكسائي احبنطأت واحبنطيت وا
حلنطأت واجلنطيت واطلنفأت لا غير وقال الرياء مهموز
لا يهمز ولا يهمز وقال رقأت الأمر ورقيت وقال
اليزيدي أرجأت الأمر وأرجيته أخرته عن الكسائي الملأك أصله
الهمز من الألوك وهي الرسالة والمألكة والملأكة على القلب
الهمزة إلى الملائكة تبلغ الرسالة ه

باب ما ترك فيه الهمز وأصله الهمز

أبو عبيدة ثلثة أحرف تركت العرب همزها وأصلها الهمز البرية
الخلق وهو من برأ الله الخلق والنبي أصله من النبأ وقد نبأ أخبر
والخابية أصلها الهمز من خبأت قال وقال يونس أهل مكة تخالف
غيرهم من العرب يهمزون النبيء والبريئة وذلك أنهم يستعملون الكلام

باب مصادر الأفعال المجتمع من الضرب وغيره

Cod. arab. ambros. H 139: ǵarīb al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Bl. 149a. (Zu S. 71—72.)

Tafel XV.

والنهبة أن ابتعلبا تنوفلان اى غار واقال ومنه قول
بشر وكنتم كذات القدر لم تدر إذ غلت أتنزلها مذمومة
أم تذيبها تذيبها تضيعا ه وقال غيره ذاب لي على فلان من
الحق كذا أي كذا يعني وجب **باب**
الفراء رجل حسن الصورة والشورة وإنه لصير شير يعني
من الشارة وهي الهيئة غيره الشوار المتاع والمشوار
ما ألقت الدابة من علفها وشورت الدابة أشورها ه
باب الفراء وقع في المال موتان وموات وهو الموت
ورجل موتان الفؤاد إذا كان غير ذكي ولا فهم ورجل يبيع
الموتان وموتان يبيع المتاع وكل شيء غير ذي روح من
الحيوان وما كان ذا روح فهو الحيوان ه **باب**
الفراء جف الطائر يجف جفيفا في صوت طيرانه وجف رأس
الإنسان وغيره يجف جفوفا إذا شعث وحف القوم بالشيء
يحفون به حولة حفا غيره حفت المرأة وجهها تحفه حفا
وحفافا ه
تم كتاب الغريب المصنف
الحمد لله ومنه والصلوة على النبي واله

Cod. arab. ambros. H 139: ġarib al-muṣannaf (Abschrift v. J. 384/994).
Schlußseite; Bl. 204b. (Zu S. 71—72.)

Tafel XVI.

Cod. arab. ambros. H 145: Ḳor'ān II, 261—265.

Bl. 26b. (Zu S. 80, Anm. 2.)

[illegible] او لا في حال التربية وهم [illegible]

[illegible] فهؤلاء هم الذين

بينهم وبين ربه الذي [illegible] وهو [illegible] فاما

[illegible] فيهما [illegible] وهما [illegible]

[illegible] وسايط [illegible] وكذلك بين

امير المومنين [illegible] بوساطة النبي صلى الله عليه وعلى آله

واما النعلان من نار فهو اشارة الى [illegible] اللذان

مقاما نور كنى عن النور بالنار مثل نار موسى التي هي التأييد

وقوله يغلي منها راسه يوم القيمة ترتفع بهما رياسته عند قيام

القايم لفضلهما والغليان هو الارتفاع كما ان الماء اذا غلي من

حر النار ارتفع فتشبه ذلك اشارة الى ارتفاع رتبته بهما عليهم

جميعا السلام المسائل الخامسة عن [illegible]

وسائر المشاعر الى ما يصير اليه غدا للتراخي الجواب بعون الله ان

Cod. arab. ambros. H 75: Bücher der Bāṭiniten.

Bl. 58b. (Zu S. 86, VIII und 87, Anm. 5.)

Tafel XVIII.

الخبر الحسيني وسموا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا

سيدنا محمد واله اجمعين [illegible]

بعض سرها [illegible] في البصائر [illegible] سموا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى [illegible] وكذلك فيه [illegible]

[illegible] واهل [illegible]

تعالى [illegible] مقام [illegible]

[illegible] الالف واللام والرا المجتمعين [illegible] تعالى [illegible]

بعد هذا [illegible] الاول وهو [illegible]

[illegible]

[illegible] والقائم كتاب يعني [illegible] سلام الله عليه

الحكمة البالغة يعني مقامات باب الابواب من ولده ثم فصلت يعني [illegible]

من لدن حكيم خبير يعني [illegible] وكذلك [illegible]

الابعد والادنى يعني [illegible] اليكم

منه لا [illegible] يعني [illegible] ونذير يعني لمن يحصل له الولا [illegible]

[illegible] ثم قال تعالى وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه

يعني [illegible] وما [illegible] من ولاية [illegible]

ذلك من الابواب التي حصلت منهم في [illegible] الاولة [illegible]

متاعا حسنا يعني ظاهرا وباطنا [illegible]

المعروف [illegible] الى اجل مسمى يعني [illegible]

[illegible] ويؤت كل ذي فضل فضله يعني [illegible]

العالمين ثم قال تعالى وان تولوا يعني عن طاعة [illegible]

سبقت لهم السابقة السيئة فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير [illegible]

ظهور السابع ثم قال تعالى الى الله مرجعكم يعني [illegible] وهو على

Cod. arab. ambros. H 76: Bücher der Bāṭiniten (Abschrift v. J. 473/1760).

Bl. 20a. (Zu S. 88.)

der einzelnen Rechtsfächer und ist äußerst lehrreich für das Studium der verschiedenen ältesten zaiditischen Überlieferungswege; ich beabsichtige deshalb, diese Amālī für meine bald in Aussicht genommene[1]) Ausgabe des ältesten Versuchs einer Kodifikation des islamischen Gesetzes zu benutzen[2]). Genauer läßt sich der Charakter des Buches am besten an einem Auszug zeigen, wie z. B. die Kapitel باب المسح بالمنديل بعد und باب مسح الراس وتحليل الاصابع الوضوء (siehe bezw. Tafel I und II). — Vollständig; von abųāb aṭ-ṭahāra bis abųāb aṣ-ṣaid. Altes Ta'līḳ. Abschrift im Jahre 567, Raǵab (1172). Kollationiert.

H 138 k i t ā b a l - a ḥ k ā m, von dem Imām *al-Hādī ila 'l-ḥaḳḳ Jaḥjā b. al-Ḥusain.* Erster Teil; hört auf mit den nafaḳāt. Abschrift im Jahre 418 šauųāl (1027) von 'Īsā b. 'Abdallāh b. abī 'Abdallāh al-Balḫī, in sehr schöner, gleichmäßiger, ziemlich großer *kufischer Schrift* der Übergangszeit (s. Tafel III[3])). Kollationiert und sehr gut erhalten[4]).

H 73 erster Teil desselben Werkes, hier ausführlicher k. a l - a. f ī l - ḥ a l ā l ų a - f ī 'l - ḥ a r ā m betitelt; geht bis abųāb an-nafaḳāt. Abschrift c. 500 (1106). Kollationiert.

***H 137** Titel und Verfasser (leider von späterer Hand), f. 3ᵃ: kitāb al-kāfī von dem šaiḫ [abū Ǵa'far] Muḥammad b. Ja'ḳūb al-Haušamī an-Nāṣirī min 'ulamā' al-Ǵīl (vgl. Brockelm. I, 187[5])). F a l s c h! Der Kodex enthält nicht den k. al-kāfī, ein imāmitisches Werk über die gesamte Theologie[6]), sondern eine systematische und kritische Darstellung der Übereinstimmungs- bzw. Abweichungs-

---

1) Siehe Theol. Lit.-Ztg. 36 (1911), Sp. 381; OLZ. 1911, Sp. 186; Goldziher in Enzykl. d. Islām s. v. Fiḳh (S. 108ᵃ der deutschen, bezw. 108ᵇ der französischen Ausgabe), wo M a ǵ m ū ' a Druckfehler ist.

2) Siehe darüber meine akademische Mitteilung über „La più antica codificazione della giurisprudenza islamica: Il Compendio [مجموع الفقه] di Zaid b. 'Alī [st. 122/738] scoperto fra i mss. arab. della Bibl. Ambros." in Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett., Ser. II, vol. XLIV [Milano 1911], 260 ff., und Goldziher, a. a. O. — Diese A m ā l ī werden bei der Kritik des M a ǵ m ū ' in erster Linie zu benutzen sein.

3) Vgl. den Text des hier Tafel III faksimilierten Kapitels باب القول فى مسح على الخفين والشراكين والرجلين والخمار والعمامة والقلنسوة betitelt, mit dem des Wiener Cod. Glaser 63, f. 13ᵃ, schon 1902 bei Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen, 23, Anm. 3; 34, Anm. 2; 37, Anm. 1 mitgeteilt.

4) Schon seit 1907 habe ich auf die Existenz dieses Kodex aufmerksam gemacht (s. Griffini, Le Diwân d'Al-Aḫṭal reproduit par la photolithographie, d'après un ms. [Cod. arab. ambros. G 10] trouvé au Yémen, S. 6, Z. 8 v. u.); s. auch Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen, 94, Anm. 4; 106, Anm. 1.

5) Sein bisher als verloren angesehener großer Kommentar zur i b ā n a (des Imām an-Nāṣir al-Uṭrūš, st. 304) ist in den Codd. arab. ambros. D 223, D 224, D 225, E 262 erhalten und in Münch. Cod. arab. Gl. 85.

6) Brock., a. a. O.

punkte der ältesten innerši'itischen Rechtsschulen nach echten zaiditischen Grundsätzen, und vom k. aṭ-ṭahāra bis k. as-sijar, nach den Fiḳhbüchern geordnet.

Anfang und Einleitung: الحمد لله الحميد المجيد المبدى المعيد . . . هذا كتاب جمعته فى مسائل الشرع وقصدنا الى تبيان الفتاوى التى فى التجريد[1] وبعض ما فى التحرير[2] واجهدنا فى ان نذكر فيه اختلاف اهل البيت (عم) فيها مع اختلاف فقهاء الامصار (الخ); also, aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir hier den bisher als verloren angesehenen ta'līḳ 'ala 't-taǵrīd des *Muḥammad b. abī 'l-Fawāris* (Zeitgen. des Imām al-Mu'aijad, des Verf. des taǵrīd, st. 411) wiederaufgefunden[3]. — Vollständig. Abschrift im Jahre 721 (1321). Kollationiert und sehr gut erhalten.

---

1) Zit. bei Ahlwardt (Berliner Katalog) 4950, 35.

2) Unrichtig bei Ahlwardt 4950, 17 und Brock. I, 186 al-Hādī zugeschrieben, der taḥrīr ist das Hauptwerk des Imām abū Ṭālib (st. 424; Brock. I, 402; Ahlwardt 4950, 42; darüber Griffini, Lista dei mss. arabi d. Bibl. ambros., C 68 (im Druck).

3) Vgl. darüber die folgenden literargeschichtlich höchst wichtigen, von vielen zaiditischen Schriftstellern angeführten Noten, die ['Abdallāh b. al-Ḥasan] ad-Dawārī (st. 16. ṣafar 800; ausführliche Biographie in Rivista d. Studi Orientali, III, 66—67) zugeschrieben und in meiner in Vorbereitung befindlichen Textsammlung zur Literaturgeschichte der Zaiditen mit anderen ähnlichen Auszügen eingehend untersucht werden: فان قلت ما بالهم فى شروح الكتب يذكرون تارةً شرحًا وتارةً تعليقًا قلت اصطلح عليه العلماء (رح) على ان الكتاب اذا شرحه شارح ثم جاء غيره فانتزع منه منتزعًا انه يسمى ذلك المنتزع تعليقًا اى تعليق الشرح المنتزع منه فحيث اضيف ذلك التعليق الى الكتاب فهو على حذف مضاف اى تعليق شرحه٬ قال الدوارى اعلم ان الشروح التى توجد لاصحابنا يعنى فى زماننا ثمانية شرح التحرير لابى طالب[a] وشرح التجريد للمؤيد[b] وشرح الافادة للاستاذ[c] وشرح النصوص لابى العباس[d] وشرح الاحكام لابى العباس ايضا[e] وشرح ابى مضر مثله[f] ومثله شرح الحقينى[g] كلاهما على الزيادات[h] وشرح لابن عبد الباعث[i] على التحرير٬ والمشروحات ستة التحرير[j] والتجريد[k] والاحكام[l] والنصوص لابى العباس[m] والافادة[n] والزيادات[o] للمويد بالله٬ والتعاليق اربع تعليق ابن ابى الفوارس منتزع من شرح التجريد وتعليق القاضى زيد[p] منتزع من شرح

***H 70 II** kitāb al-muhaḏḏab fī fatāṿā amīr al-mu'minīn ṿa-imām al-muslimīn 'Abdallāh b. Ḥamza b. Sulajmān b. Ḥamza

---

ابى طالب[q] وتعليق الافادة للقاضى زيد[r] منتزع من شرح الافادة[s]
وتعليق الافادة لابن عبد الباعث[t] على الافادة

Ferner, zur Identifizierung unserer ta'līḳ: Cod. arab. ambros. E 394, f. 32ª: ومنها (كتب المذهب d. h.) للشيخ محمد بن ابن الفوارس تعليق والفقهاء المعاصرين; f. 31ᵇ: على التجريد انتزعه من شرح التجريد

a) Kommentar d. Verf.; zit. Ibn Isfandijār's Gesch. d. Ṭabaristān (Browne's Übers., Gibb M. II) 55, nebst Biogr. d. Verf. u. a. Buchtiteln und Ahlwardt 4950, 42.

b) Kommentar d. Verf.; zit. Ahlw. 4950, 35; Ibn Isfand. a. a. O., 50, nebst Biogr. d. Verf. u. a. Buchtiteln, und Cod. arab. ambros. C 49, f. 47ª.

c) Verf. ausführlich: ustāḏ abū 'l-Ḳāsim b. Tāl al-Ḥasan b. al-Ḥasan al-Haušamī (siehe meine Lista dei mss., A 90 I). Grundtext unten, n. Vgl. Cod. arab. ambros. E 394, fol. 30ᵇ: الزيادات والافادة جمعهما الاستاذ ابو القسم وهذا ابو القسم له شرح على الافادة.

d) Kommentar d. Verf.; zit. Cod. arab. ambros. E 394, f. 30ᵇ. Verf. zit. in meiner Lista dei mss., A 55 I, B 83 I; Strothmann, Die Literatur der Zaiditen, in Der Islam, I, 365, Anm. 7; II, 64; Ders., Das Staatsrecht der Zaiditen, 40. Näheres s. bei Arnold, Al Mu'tazilah, 67.

e) Verf. zit. oben, d; Grundtext unten, l.

f) Später (600 c.) von Ibn al-Ṿalīd benutzt, s. Brit. Mus. Suppl. (Rieu), 339. Verf., ausführlicher: ḳāḍī 'Imād ad-dīn abū Muḍar Šuraiḥ b. al-Mu'aijad al-Mu'aijadī aš-Šuraiḥī; Grundtext unten, o. Das Werk zit. Cod. arab. ambros. E 394, f. 31ᵇ.

g) Zit. Cod. arab. ambros. E 394, f. 31ᵇ; Verfasser zit. Cod. arab. ambros. A 62, f. 2ª; Grundtext unten, o.

h) S. unten, o.

i) Zit. Cod. arab. ambros. E 394, f. 33ª.

j) Zit. Ahlw. 4950, 42; Ibn Isfandijār, 55; näheres s. bei Strothmann, a. a. O., I, 367; II, 64 ff.; Hss. bei Brock. I, 402, 1, 1; andere Hss.: Cod. arab. ambros. C 68 (u. a.).

k) Zit. Ahlw. 4950, 42; näheres s. bei Ibn Isfand., a. a. O. 55.

l) Hss.: Cod. arab. ambr. H 73 und H 138 (s. darüber hier oben, S. 65); Auszüge aus dem Wiener Cod. Glaser 63 bei Strothmann, Kultus der Zaiditen, 23, Anm. 3; 29, Anm. 1; 48, Anm. 1; 50, Anm. 1; 56, Anm. 2; 65, Anm. 5; 66, Anm. 1; 73, Anm. 6, vgl. auch zur Identifizierung des Münchener Cod. arab. Glaser 9, Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen, 106, Anm. 1.

m) Verf. hier oben, d.

n) Hss.: Brock. I, 186, d, 1; Cod. arab. ambros. A 90; näheres s. bei Strothmann, Die Literatur der Zaiditen, a. a. O., II, 61 ff.

o) Hss. wie hier oben, n.

p) Bisher unbekannt! Hss.: Codd. arab. ambros. A 18 I; B 76; D 227—230; E 70, 71, 73, 86, 103, 213, 253, 406, 429 (u. a. m. in den Sammlungen F—H!), u. d. T.: šarḥ al-ḳāḍī Zaid; ferner: Münchener Cod. Glaser 125 (s. Gratzl, Katalog der Ausstellung von Hss., München 1910, S. 10, Nr. 54).

q) Hier oben, a.

r) Verf. hier oben, p.

s) Hier oben, c.

t) Verf. hier oben, i.

b. ʿAlī[1]), von dem ḳāḍī *Muḥammad b. Asʿad b. Ibrāhīm al-Murādī*[2]). Abschrift um 644 (1246).

In der *Poesie* sei in erster Linie hervorgehoben:

H 141 ein sehr alter Kodex der Gedichtssammlung des größten lyrischen Dichters der Araber, *Abū Nuwās*, leider am Anfang und Ende defekt. Die Gedichte zerfallen nach den Stoffen in zehn Teile, deren jeder alphabetisch nach dem Reim geordnet ist. Sammler: *abū Bakr Muḥammad b. Jaḥjā aṣ-Ṣūlī* (gest. 335); s. Tafel IV; andere Hss. der Ṣūlischen Rezension: Berl. 7531 (vgl. Berl. 7532, nachträgliche Anmerkung); Top Kapū Seraj 2391 (s. O. Rescher, Arab. Hss. des T. K. S., in Rivista degli Studi Orientali IV, 707). Erhaltung: schlecht; die 233 Blätter darin nicht alle fest und, ihrer Unordnung und Unvollständigkeit wegen, noch nicht in entscheidender Weise numeriert. Die Hs. ist jedenfalls vortrefflich[3]): die Verse schwarz und reich vokalisiert, die Glossen rot, teils vokalisiert, teils nicht. Auch die Hauptüberschriften schwarz, die übrigen und die Stichwörter rot. Am Rande, zwischen den Zeilen und auf zahlreichen, kleineren und ungleichen Blättern — nicht immer fest im Einband — sehr viele Glossen und Notizen in kleinerer Schrift, teils schwarz, teils rot; auch gelb und grünlich. Einige Seiten sind der Länge nach beschrieben[4]). Brauner Lederband mit Klappe. *Abschrift: 1 ḏūlḥijǵa 443 (4. April 1052).* Schluß und Unterschrift: قال ابو بكر هذا اخر شعره ولم يفُت نسختنا هذه من صحيح شعره بل قد اتينا فيها بما شُكّ فيه لما

: للمويد بالله فقهاؤه الثلاثة ابن ابى الفوارس والشيخ الاستاذ (الخ) Cod. arab. ambros. A 55, f. 112b: والتجريد للمويد بالله . . . وتعليق واذا قيل لكى فقهاء المويد فيهم: ابن ابى الفوارس; A 105, f. 114b: القاضى جعفر والشيخ ابن ابى الفوارس (الخ). Jedoch ist die Untersuchung über die Identifizierung des vorliegenden Cod. H 137 noch nicht abgeschlossen.

1) Gest. 614 (s. Brock. I, 403, 9; meine Lista dei mss., C 28 III; andere Werke: Lista dei mss., B 62 XVII; D 226; D 459; F 151).

2) Hs. المرادى, deutlich; vgl. المرار (?) bei Hamdānī 123, 11. Das Werk ist eine Bearbeitung der ähnlichen Gutachtensammlung vom šaiḫ Muḥīī 'd-dīn Muḥammad b. Ḥumaid b. Aḥmad al-Kurašī aṣ-Ṣanʿānī (vgl. darüber meine Studie I manoscritti sudarabici, a. a. O., S. 24 ff. u. S. 72 des S.-A. und meine Lista dei mss., A 70), ebenda in der Einleitung zitiert.

3) Wie übrigens schon 1907 bemerkt (Griffini, Le Dīwān d'Al-Aḫṭal [s. oben S. 65, Anm. 4], S. 6, Z. 7 v. u.).

4) Siehe Tafel IV (Textus amplior!) und Tafel V (= Isk. Āṣāf's Ausgabe, Kairo 1898, 157, 17—158, 8 und 184, 1—8).

رأيناه يقارب لفظه فى فنونه العشرة، ووقع الفراغ من تسويده غرة ذى الحجة سنة ثلث واربعين واربعمائة ولله الحمد والمنة وكتبه عبد الله بن محمد بن احمد بن حَسْنُويَة الحنفى الهروى

Hieher gehören auch die Hss.:

H 132 dīwān *an-Nābiġa aḏ-Ḏubyānī* und *dīwān Imri' 'l-Ḳais*[1]); Rezensionen und Kommentar von *abū Sufyān Sulaimān* al-ma'rūf *bi'l-A'lam* (so!, statt abū 'l-Ḥaǧǧāǧ Jūsuf b. Sulaimān al-A'lam, st. 476, Verfasser eines ähnlichen šarḥ aš-šu'arā' as-sitta; s. Brock. I, 309, 2; Enz. d. Islām, s. v. A'lam) nach den zwei gleichlaufenden Überlieferungen des *abū Ḥātim* [selbstverständlich as-Siǧistānī; vgl. diese Zeitschrift 65, S. 493] von al-Aṣma'ī, und des *abū 'Amr* al-Faḍl aḍ-Ḍabbī (so! lies: abū 'Amr [aš-Šaibānī von al-Mu]faḍḍal aḍ-Ḍabbī[2]). — Anfang (n. d. Basmala): كان من حديث امرىء القيس زياد بن معاوية وقيل زياد بن عمرو بن معاوية بن جابر بن ضباب . . . . وبذى غضب النعمان عليه ان النعمان كان قصيرًا دميمًا ابرش وكان ماردًا وكان ممن يسمر معه ويجالسه هو ورجل اخر من بنى يشكر يقال له المنخل وكان جميلًا وكان يتهم المتجردة به وولدت للنعمن ولدين فكان الناس يزعمون انهما للمنخل وكان النابغة حليمًا عفيفًا . . . . وكانت له منزلة بحسد

1) Tit. f. 1a: هذا ديوان النابغة الذبيانى برسم الشيخ . . . جمال الدين على بن عبد الله الطويل الشرفى لحيمى (so) (ohne Weiteres über den Inhalt der Hs.!); dagegen f. 77b: قال ابو حاتم هذا ما صحح الاصمعى من شعر امرىء القيس والناس يحملون شعرًا كثيرًا وليس وانما هو لصعاليك كانوا معه (vgl. al-Aṣma'ī, ZDMG. 65, 493, 9-10)، كملت رواية ابى حاتم عن الاصمعى بحمد الله وشكره، قال ابو سُفين سليمن المعروف بالاعلم يذكر قصائد من ما لم يورد ابو حاتم وهى قصائد متجردة فمن ذلك قول امرىء القيس مما روى ابو عمرو الفضل الضبى وغيرها وكان الاصمعى يزعم ان هذه القصيدة لرجل من النمر بن قاسط يقال له ربيعة (الخ). Vgl. Landberg, Primeurs II, 180, Z. 3 f.

2) Vgl. al-A'lam's šarḥ dīwān Zuhair bei Landberg, a. a. O., 180, bezw. Z. 3: كمل جميع ما رواه الاصمعى من شعر زهير und Z. 5: قال زهير: ...عن ابى عمرو والمفضل

عليها فقال النعمان وعنده النابغة، والمتجردة ليلًا صفها يا نابغة فى شعرك، فقال وكنى عنها، من (so!) آل ميّة رائح (so) او معيدى (so!)، [1] القصيدة، وانما سُمى النابغة لانه لم يقل شعرًا متى صار رجلًا وساد قومه . . . . . . وقال يمدح النعمان ويعتذر اليه حما سعى به عنده فى امر المتجردة، من الضرب الاول من البسيط،

يا دار ميّة بالعلياء فالسندِ (so!) أَقْوت وطال عليها سالف الابدِ [2]

(4 Verse); dazu Komm.: العليا ما ارتفع من الارض (الخ). — f. 50ᵃ, Schluß des d. an-N. und Anfang des d. IḲ.: والحساسة بقية النفس، واطراف الخطوب اى اواخر الامور وغايات الامال والنفس مع ذلك لايترك جهدًا فى الطلب، حدث الاصمعى ان امرّ القيس حين هرب من المنذر بن ماء السماء الى جبلى طىّ (الخ).

Jemenisches Nasḫī. Abschrift [vom J. 1084 (1673)? [3]] von Ǵamāl ad-dīn ʿAlī b. ʿAbdallāh aṭ-Ṭauīl aš-Šarafī المحيعى, für seinen eigenen Gebrauch [4]).

H 105 Kitāb fīh al-ḳaṣāʾid as-sabʿ al-mašhūrāt (am Ende: tamma kitāb as-sumūṭ) bi-tafsīr ǵarībihā ua-iʿrābihā ua-maʿānī luǵatiha (lies luǵātiha) des *abū Ǵaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl an-Naḥḥās an-Naḥuī*. Komm. der Muʿallaḳāt. (Brock. I, 132, 2). Jemenisch. Die Verse vollständig vokalisiert, die Glossen teils vokalisiert, teils nicht. Abschrift c. 1150 (1737).

H 81 Kitāb al-ḥamāsa des *abū Tammām*, in 10 Kapitel geteilt (ohne Komm.). Jemenisch. Abschrift c. 1100 (1688).

H 2 Tit. von späterer Hand, f. 1ᵃ: ad-durr al-farīd fī bait al-ḳaṣīd. *Autograph!* [5]). Über den Inhalt und Wert dieses außerordentlich reichen Abjāt-Wörterbuches und der auf der äußeren Hälfte der Seiten zusammengestellten dichterischen Anthologie von Ḳaṣīden und anderen Gedichten aus allen Zeiten, mit allerlei Notizen und Anmerkungen, hat sich f. 1ᵃ ein jemenischer

---

1) Ahlwardt, Nābiǵa, VI, 1. 2) Ebenda V, 1.

3) Format, Papier, Schrift und die ganze äußere Ausstattung sind hier und in dem Cod. arab. ambros. B 1 (datiert 1084 Ṣafar; s. meine Lista dei mss., Nr. 125 und diese Zeitschrift 60, S. 469 ff.) ein und dasselbe (was wohl zu bemerken ist!).

4) Siehe hier oben S. 63, Anm. 1.

5) fol. 161ᵇ: kātibuhu Muḥammad b. [Saif ad-Dīn] Aidamir. Der Vater des Autors, Saif ad-Dīn Aidamir, starb auf dem Schlachtfelde (*ustušhida*) bei Baǵdād am 10. Muḥarram 656, bei der Eroberung Baǵdāds durch Sulṭān Hūlāgū (ebenda, fol. 137ᵃ und fol. 178ᵇ).

Besitzer folgendermaßen geäußert: هذا الكتاب من انفس الكتب واغربها لم ينسج على منواله مولف قد اشتمل على غرر الشعر مع غرابة الاسلوب والوضع فقد التزم فى كل حرف الاتيان ببيت القصيد من اشعار العرب والمولدين وينقل فى هامشه الحواشى المشتملة على كثير من تراجم الشعراء واخبارهم ويستتم ذكر الابيات التى اثبت فى الاصل بيت القصيد منها فهو كتاب غريب نفيس لم نسمع بذكره ولا رأينا منه غير هذه النسخة ولعلها بخط مولف الكتاب فهو خط فى غاية الجودة والاتقان وقد ذهب من اوله وريقات، كتبه اسحق بن يوسف لطف الله به فى شهر رمضان ١١٧٠

Die ambrosianische Hs. ist ein 5-farbiges Meisterwerk nordarabischer Kalligraphie. Leider vorn und hinten defekt; die abjāt gehen hier von بر (برغم) bis فما (فما بلغ). Abschrift ca. 680 (1281). 205 Bl. in Lexikonformat; 22,5 × 36,20 × 32 cm[1]).

H 136 Kitāb ṷāsiṭat al-ādāb ṷa-māddat al-albāb von dem kātib *abū Muḥammad ʿAbdallāh b. abī ʾl-Faḍl al-Laḫmī* al-luġaṷī an-naḥṷī, ein höchst umfassendes Adabbuch in 30 Bāb geteilt, wahre Schätze von ältesten dichterischen Belegen und von allerlei philologischen Notizen enthaltend. — Vgl. Librairie Welter à Paris: Cat. de Mss. anciens arabes pers. et turcs. Provenant (so!) de la Bibl. de l'Ex Sultan Abdul-Hamid, Nr. 6. — Vollständig vokalisiert. Abschrift: c. 900 (1495). Sehr gut erhalten.

Zu den ältesten Handschriften *philologischen* Inhaltes der mir vorliegenden Sammlung gehören:

H 139 Kitāb ġarīb al-muṣannaf[2]) (an der Schlußseite:

---

1) Einige Bruchstücke derselben Hs. sollen in türkischen Bibliotheken erhalten sein; vgl. O. Rescher, Arab. Hss. des T. K. Seraj, Rivista degli Studi Orientali IV, 699, Nr. 2301. Rescher selber war so liebenswürdig mir darüber in einem Briefe aus Konstantinopel, datiert 7. Juli 1914, folgendes mitzuteilen: „Das k. ad-durr ist hier in ca. 5 Exemplaren vorhanden: Top. K. 2301; Fātiḥ 3761 (2 Bd.; s. Mélanges Beyrouth V, 499); Asʿad Eff. 2586 (s. ibid. 533); As. 3864 (s. WZKM. 26, Nr. 2). Ich habe auch schon einzelne Blätter dieses Werkes (d. h. also von kaputgegangenen Exemplaren) gesehen; soviel ich mich erinnere, sind alle diese Mss. und Ms.-Teile Autographien. Die Bände sind, soviel ich weiß, alle sehr sorgfältig im Lexikonformat geschrieben und durchvokalisiert. Die Anlage ist immer die gleiche und entspricht Ihrer Zeichnung."

2) Zu den beiden von Brock. I, 107 angeführten Hss. dieses Werkes und zu der von Goldziher (Abh. zur arab. Philologie I, 78, Anm. 2) erwähnten, welche zu der Privatsammlung L[andberg-]H[allberger] gehört, muß nicht nur

k. al-ġ. al-m.[1]) des *abū ʿUbaid al-Ḳāsim b. Sallām.* Vollständig. Reich vokalisiert. Einer der wertvollsten Schätze der Ambrosiana; genauer läßt sich der Wert der Hs. am besten an einem Auszug zeigen (s. Tafeln XI—XV)[2]). Datierte Unterschrift (wohl zu bemerken!; s. Taf. XV): تم كتاب الغريب المصنف بحمد الله ومنه والصلوه على النبى وآله und dann am Rande rechts: عورض وصحح[3]) und links: فى جمادى الاولى سنة اربع وثمنين وثلثمايه الله كاتبه وغفر له; also: *im Monate ǵumāda I des Jahres 384* (13. Juni—12. Juli 994). Sehr gut erhalten.

H 140 [k. adab al-kātib des *Ibn Ḳutaiba*]. Tit. und Verf. fehlt. Siehe Brock. I, 122 und Grünert's vortreffliche Ausgabe. Falsch eingebunden. Vorn und hinten einige Ergänzungsblätter. Dennoch ganz wertvolle Hs. — Vokalisiertes Gelehrtennasḫī. Abschrift ca. 400 (1010). 235 Bl., 16 × 13 cm. Gut erhalten.

H 54 *aṯ-Ṯaʿālibī*'s k. at-tamṯīl ṷal-muḥāḏara. Brock. I, 285, Nr. 17. Jemenisch, vokallos. Abschrift 1093 Rabīʿ auṷal (1682).

H 98 II dasselbe Werk. Jemenisch, vokalisiert. Abschrift 1009 Šauṷāl (1601).

---

die wertvolle, uralte ambrosianische Hs. hinzugefügt werden, sondern auch eine fünfte, antike Hs., die in der Privatbibliothek S. M. des Sultans vorhanden ist, die unrichtig von Herrn Dr. Rescher als ein Sammelband klassifiziert wurde; s. O. Rescher, Arab. Hss. des Top Kapû Seraj, Rivista d. Studi Orientali IV, 716—17, Nr. 2555 (aber Katalog: ġarīb al-muṣannaf, richtig!). Ihre Identifizierung ist jetzt leicht und sicher, denn die Reihenfolge und die Titel ihrer einzelnen Unterabteilungen entsprechen vollkommen der Reihenfolge und den Titeln derjenigen des ambrosianischen Kodex. Wie Prof. Brockelmann bemerkte (Enzykl. d. Islām, s. v. Abū ʿUbaid, letzte Zeilen), ist demselben Verfasser des Kitāb al-ġ. al-m. sodann ein Traktat dialektologischen Inhaltes im Lisān VII, 263 zugeschrieben worden: القاقُوزة كالقازوزة وهى أعلى منها أعجمية معرّبة قال أبو عبيد فى كتاب ما خالفت فيه العامة لغات العرب هى قاقُوزةٌ وقازُوزَة التى تسمى قاقُزّة قال ابن السكيت اما القاقُزّة فمولدة. Hingegen ist dieses angeblich selbständige Buch weiter nichts als ein kurzes Kapitel des Kitāb ġ. al-m., und zwar das Kapitel, das man faksimiliert in extenso in unserer Tafel IX, Z. 7f. lesen kann.

1) Die Richtigkeit der Konstruktion k. al-ġ. al-m., die Goldziher mit Recht (Abh. zur arab. Philologie I, 78) beibehalten hat, wird dadurch erwiesen, daß sie die im Schluß unseres Cod. H 139 feststehende Form ist (s. hier oben Z. 5).

2) Die vorliegende ambrosianische Sammlung H enthält unter anderen Schätzen eine vortreffliche alte, vollständig vokalisierte aus dem ʿIrāḳ stammende Hs. des kitāb ġarīb al-ḥadīṯ desselben Verfassers, datiert 540 (1145): Cod. arab. ambros. H 147.

3) und ein Lesevermerk von 1229 (1814).

H 96 I—III von demselben. I: k. fiḳh al-luġa ụa-sirr al-ʻarabīịa. Brock. I, 285, Nr. 4. Vortreffliche Hs.; völlig vokalisiertes Gelehrtennasḫī. Abschr. von ʻUṯmān b. Ibrāhīm b. al-Mubārak b. ʻAbdallāh b. as-Samīn, von 615 muḥarram (1218). — II und III: 2 kleine Nachträge lexikalischen Inhaltes, ohne Quellenangabe; II: عدة اسماء من اللغة مستحسنة (d. h. 25 Namen des saif, 25 des rumḥ, 23 des ḳaus usw.); Schluß (und Titel?): tammat al-muḫtaṣarāt. — III: تعليقات فى اللغة; Schluß: tammat at-taʻlīḳāt. Schrift identisch mit I.

H 98 I dasselbe Werk (ohne die zwei Nachträge). Jemenisches Nasḫī, völlig vokalisiert. Abschrift 1008 rabīʻ I (1599).

H 97 von demselben: k. tuḥfat al-maġlūb min ṯamār al-ḳulūb fī ʼl-muḍāf ụaʼl-mansūb (Brock. I, 285, Nr. 9). Vollständig in 61 gezählten Abschnitten (bāb). Abschrift 1054 ṣafar (1644) von Muḥammad b. Muḥammad b. Ẓarīf al-ḥanbalī madhab[an] al-ḳādirī ṭarīḳat[an].

H 96 IV *ar-Rabaʻī*'s k. niẓām al-ġarīb fī ʼl-luġa (siehe Brock. I, 279 und die Brönnle'sche Ausgabe Cairo 1913). Vortreffliche Hs. Abschrift von ʻUṯmān b. Ibrāhīm b. al-Mubārak b. ʻAbdallāh b. Jaʻḳūb ibn as-Samīn von 615 ǵumādā II (1218); völlig vokalisiertes Gelehrtennasḫī. — **V** Anhang auf der Schlußseite, und nicht von demselben: تعليق من غيره, in drei Teilen; 1. المؤنث الذى يُروى رواية ولا يجوز تذكيره (Reihenfolge von etwa 100 Nomina: العين والاذن والكبد والكرش usw.). — 2. المذكر الذى لا يجوز تأنيثه (etwa 30 Namen: الاشاجع والبدن والضحا والالف من العدد usw.). — 3. والذى يجوز تأنيثه وتذكيره (23 Namen: اللسان والعنق والمعا والعليا usw.). Schrift usw. identisch mit 96 I—IV.

H 131 dasselbe Werk. Titel ausführlicher: k. niẓām al-ġarīb fī ʼl-luġa ụa-mā ḳālathu ʼl-ʻarab ụa-tadāụalathu fī ašʻārihā ụa-ḫuṭabihā. Völlig vokalisiertes jemenisches Nasḫī. Abschrift c. 800 (1398).

H 125 k. al-ʻaṣa des *Usāma b. Muršid b. ʻAlī b. Mukla b. Naṣr b. Munḳiḏ*. Brock. I, 320, Nr. 3. Vokalisiertes jemenisches Nasḫī. Abschrift 1067 ǵumādā I (1657).

Auf dem Gebiete der *Ḳorʼānauslegung* sind u. a. zu verzeichnen:

H 68 at-tahḏīb fī ʼt-tafsīr, al-ǵāmiʻ liʻulūm al-ḳurʼān des šaiḫ *abū Saʻd al-Muḥsin b. Kirāma al-Ǵušamī al-Baihaḳī* (Brock. I, 412, 6, Nr. 1). Teil VII. Andere Hss.: s. meine Lista dei mss., A 73, B 44, D 520; Biogr. d. Verf. (st. 474, n. a. 545) in Cod. arab. ambros. C 32, f. 3[b]. Andere Werke: s. meine Lista, B 66, B 74 III, C 5, C 31—34.

***H 76** (über welchen später; s. Nachtrag, S. 80 ff.).

Inbezug auf *Tradition* sind zunächst anzuführen:

H 126 zehn Teile (von Ǵuz' 183 bis Ǵuz' 192) der alten, für uns Europäer fast verlorenen großen: kitāb as-sunan al-kabīr betitelten Traditionssammlung des *Aḥmad b. al-Ḥusain al-Baihaḳī* (Brock. I, 363. 4, Nr. 1). — Tit. u. Verf., f. 2ª: الجزء الثالث والثمانون بعد المائة من كتاب السنن الكبير على ترتيب مختصر الامام ابى ابرهيم اسمعيل بن يحيى المزنى٬ تصنيف الامام الحافظ ابى بكر احمد بن الحسين بن على البيهقى رحمه الله٬ رواية الشيخين الاجلين ابى القسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحامى وابى المعالى محمد بن اسمعيل بن محمد الفارسى رحمهما الله عنه٬ رواية الامام الحافظ ابى محمد القاسم بن الامام الحافظ ابى القسم على بن الحسن بن هبة الله الشافعى عنهما اجازةً وسماعًا عن والده عن زاهر. — Anfang, f. 2ᵇ (nach der Basmala): اخبرنا الشيخان الامامان الحافظ بهاء الدين ابو محمد القسم بن على بن الحسن بن هبة الله الشافعى والقاضى جمال الدين ابو القسم عبد الله بن محمد بن ابى الفضل الانصارى رحمهما الله اجازةً قالا انبا الشيخان . . . . قالا انبا الامام ابو بكر احمد بن الحسين البيهقى قال٬ باب ما يحلّ للمضطر من مال الغير٬ اخبرنا ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك usw. — Schluß: اخر الجزء الثانى والتسعون بعد المائة من الاصل وهو اخر المجلد التاسع عشر من هذه النسخة ويتلوه ان شاء الله فى المجلد العشرين منها الجزء الثالث والتسعون بعد المائة باب القضا باليمين مع الشاهد٬ والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل٬. Schönes, geläufiges Gelehrten-nashī. Abschrift: Damaskus, 634 ǵumādā II (1237), von Aḥmad b. مــرامــرز رــربــو الابهرى (?)[1]. Gut erhalten.

1) Vielleicht Aḥmad b. Muzāmir b. Šaraif al-Abharī.

H 1 Tit. u. Verf. von späterer Hand: šarḥ *an-Naųaųī* ʻalā ṣaḥīḥ Muslim. Brock. I, 160, 3, Nr. 2 und 397, Nr. XI. *Autograph des Verfassers* (st. 676/1277), vollendet am 23. ǵumādā I 675 (10. November 1276). Datierte Unterschrift: فهذا اخر ما وفق الله الكريم له من هذا الشرح، الحمد لله . . . . . قال مولفه الشيخ الامام محيى الدين يحيى بن شرف النواوى عفا الله تعالى عنهما . . . . . فرغت منه اول يوم الاثنين الثالث والعشرين من جمادى الاولى سنة خمس وسبعين وستمائة واجزت روايته لجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله (الخ). — Viele Durchstreichungen, Rand- und Zwischenergänzungen. Kollationiert von späterer Hand. Ein Prachtfoliant, 41 × 28 cm (!). Sehr gut erhalten.

***H 171** kitāb faḍā'il al-Įaman ųa-ahlihi des Imām *ʻAbdallāh ar-Raḥmān* (so) *b. ʻAlī ad-Daibaʻ*[1]. Abschrift c. 1200 (1785).

***H 170** dieselbe Schrift, u. d. T. hāḏā ǵuz' laṭīf fī faḍā'il ahl al-Įaman des Imām *ʻAbd ar-Raḥmān b. ʻAlī ad-Daibaʻ az-Zabīdī.* Abschrift 1163 (1750).

Für die Geschichte kommen hauptsächlich in Betracht.

H 67 ar-rauḍ al-unuf al-bāsim, šarḥ sīrat abī 'l-Ķāsim, al-maʻrūfa bi-sīrat Ibn Hišām, des Imām *as-Suhailī.* (Zweiter Ǵuz'.) — Brock. I, 135[2]. Abschrift c. 600 (1204). Sehr schönes, geläufiges Nasḫī.

***H 128** manāķib amīr al-mu'minīn ʻAlī b. abī Ṭālib; riųāja *abī Ǵaʻfar Muḥammad b. Sulaimān al-Kūfī*[3].

1) Vgl. ʻAbd ar-Rahmān (st. 944) ebenda, H 170, und Brock. II, 400/1.

2) Elf weitere (Stambuler) Hss. sind bei Rescher in Le Monde Oriental VII (1913), S. 110 ff. verzeichnet; eine zwölfte (Brussaer) bei Rescher in dieser Zeitschrift 68 (1914), S. 56. Über den Wert der Kommentare Suhailī's und abū Ḏarr's zur Sīra, um einen authentischen Ibn Hišām-Text herzustellen, s. Goldziher in der DLZ. 1912, Sp. 1892 f., und Schaade in dieser Zeitschrift 67 (1913), S. 706 ff. Eine Kairoer Ausgabe (1911?) des Rauḍ in 2 Bänden zitiert Rivista St. Orient. VI (1914), 823.

3) Anfang f. 3b: بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقتى، قال ابو جعفر محمد بن سليمن الكوفى قال حدثنا خضر بن ابان الهاشمى قال حدثنا ابو غسان مالك بن اسمعيل المهدى (ظ النهدى Gl.: وسيأتى) قال حدثنا جمع بن عمرو بن عبد الرحمن العجلى قال ابو جعفر وحدثنا لحسن بن على القطان وحديثه اتم من حديث

Eine der ältesten und ausführlichsten Biographien ʿAlī's, fast alle seine Vorgeschichte und die Zeit vor und nach seinem politischen Auftreten betreffend, nebst Traditionen über die Vorzüge desselben und seiner Angehörigen; vollendet im Raǵab 300 (Febr. 913)[1]. Notizen über den Verfasser und seine Werke finden sich im Cod. arab. ambros. B 131, f. 189ᵇ—190ᵃ; seine Sammlungen[2]) von gutachtlichen Äußerungen des Zeitgenossen al-imām al-Hādī (st. 298; Brock. I, 186ᵇ) über verschiedene an ihn von demselben Muḥ. b. Sul. al-Kūfī gerichtete Fragen, sind in Hss. des British Museum[3]) und der Ambrosiana enthalten. Die vorliegende Hs. der Vita ʿAlī's ist in 7 gezählte Ǵuzʾ geteilt[4]). Schluß, f. 227ᵇ: انتهى الموجود من

خصر قال حدثنا سفين بن وكيع بن الجرّاح قال حدثنا جمع بن
عمرو بن عبد الرحمن بن جعفر العجلى قال حدثنا رجل من بنى
تميم من ولد هالة يكنى ابا عبد الله زوج خديجة عن ابى هالة
وكان وصّافًا عن صفة رسول الله (صلعم) فقال كان رسول الله (صلعم)
فخمًا مفخّمًا usw.

1) Ebenda, f. 178ᵇ (Schluß und Anfang der Tatimma [d. h. des al-ǵuzʾ as-sābiʿ]): قال فى الام تم كتاب المناقب وتاليفه والحمد لله رب العالمين
وصلى . . . وسلم تسليما، قال فيها وذلك فى شهر رجب من سنة
ثلثمائة، يتلوه ما روى ابن داب (lies زاب) فى على بن ابى طالب رضى الله
عنه ورحمه قال وليس هو سماع، وبعد ذلك بخط غير خط جملة
الكتاب، ثم قال اجازنى محمد بن سليمن الكوفى القاضى بصعدة
جميع ما فى هذا الكتاب وامرنى مشافهة ان ارويه عنه وذلك بعد
ان كفّ بصره وامرنى ان اكتب اجازته فرحم الله من كتبه والفه
وغفر لمن قراه وصدق بما فيه وعرف الفضل لاهله ولقى الله عز وجل
بولاية اوليائه، الجزء السابع من مناقب امير المومنين على بن ابى
طالب صلوات الله عليه، رواية ابى جعفر محمد بن سليمن الكوفى
رحمه الله، بسم الله الرحمن الرحيم باب ما ذكر ان النبىء (صلعم)
قال لعلىّ من كنت مولاه فعلىّ مولاه، محمد بن سليمن قال حدثنا
محمد بن منصور المرادى usw.

2) bezw. كتاب الفنون und كتاب المنتخب betitelt.

3) Brit. Mus., Suppl. 336, 337, s. auch 531.

4) Besser: 6 Ǵuzʾ und 1 Ergänzungsǵuzʾ (siehe oben Anm. 1); bezw.: ff. 3ᵇ—38ᵃ, 38ᵇ—63ᵇ, 64ᵃ—93ᵃ, 93ᵃ—118ᵃ, 118ᵇ—148ᵇ, 149ᵃ—178ᵇ, 178ᵇ—227ᵇ.

مناقب امير المومنين على بن ابى طالب كرم الله وجهه التى جمعها القاضى العلامة علم الشيعة . . . قاضى صعدة المنتخب جامع كتاب المنتخب[1] ابو جعفر محمد بن سليمن الكوفى Jemenisches Nashī. Datierung[2]): 14. rabī' al-āḫar 1067 (31. Jan. 1657); abgeschrieben nach einer Kopie kollationiert i. J. 567 (1171)[3]).

H 116 al-i'lām bi-a'lām balad allāh al-ḥarām des *Kuṭb ad-dīn al-Makkī an-Nahrawānī* (so zu lesen!). Brock. II, 382, Nr. 1. Tübingen (Seybold) Nr. 23. Geschichte von Mekka. Ägyptisches Nashī. Abschrift von Ismā'īl b. Turkī b. Aḥmad Al-Manšalīlī. Datierung 5 dū 'l-ḥiǵǵa (985? also, vom Jahre der Abfassung?; vgl. die Schreiberunterschrift: وقد فرغ مولفه من تحريره ووقفت انامل اقلامه من تحبيره فى ليلة يُسْفِر صباحها عن سبع مضين من شهر ربيع الاول سنة خمس وثمانين وتسعمائة وكان الفراغ من تعليقه فى خامس شهر ذى الحجة الحرام على يدى افقر عباد الله واحوجهم الى عفوه ومغفرته اسمعيل بن تركى بن احمد المنشليلى غفر الله له ولوالديه (الخ).

***H 129** Sammelband. *kitāb al-futūḥ des *Ibn A'tam al-Kūfi* (st. um 314);, *[aḫbār Ṣiffīn] des *Muḥammad b. 'Utmān al-Kalbī*; **al-Ǵāḥiẓ*'s risāla ila abī Ḥassān fī amr al-ḥakamain ua-taṣuīb ra'i amīr al-mu'minīn ['Alī b. abī Ṭālib]. Siehe meine ausführliche Beschreibung des vorhandenen Kodex, nebst Auszügen und Noten, in Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, I, 402—415[4]).

H 22 *al-Ḥaimī*'s[5]) Gesandtschaftsbericht nach Abessinien u. d. T. kitāb ḥadīkat an-naẓar ua-bahǵat al-fikr fī 'aǵā'ib as-safar. Brock. II, 402, 7, Nr. 1; andere Hss. in meiner Lista dei mss., B 35, I, D 383, F 187 IX und hier unten H 102; andere Schriften: Lista, B 74, IX. Abschrift: Ṣan'ā', 1147 (1734).

H 102 dasselbe Werk u. d. T. sīra ilā bilād al-ḥabaša. Abschrift 1073 (1662).

---

1) S. oben S. 76, Anm. 2.

2) Ebenda f. 227ᵇ; vgl. f. 63ᵇ (Ende des zweiten Ǵuz'): Ṣafar 1064 (Nov. 1657).

3) Ebenda f. 116ᵃ: قال فى الام قوبل باصله وصحح عليه فى سنة سبع وستين وخمسمائة.

4) S. 403, Anm. 3 lies „ottava collezione" (d. h. die vorliegende Serie H) statt „settima".

5) So zu lesen, mit ḥ (aus Ųādī Ḥaima; vgl. die Aussprache el-bunn el-ḥeimī der heutigen Jemeniten.

***H 176 I** kitāb al-bāb (lies al-lubāb) fī maʿrifat al-ansāb des *abū 'l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ašʿarī* (st. ca. 600/1203)[1]. Schluß: تم نسب عدنان وقحطان. Jemenisch. Abschrift 1055 (1645).

Inbezug auf *Geographie* (und Topoonomastik), *Kosmographie, Naturlehre* und *Medizin* erwähne ich nur die folgenden:

***H 130 I** mulaḫḫaṣ al-fiṭan ṷal-albāb ṷa-miṣbāḥ al-hudā lil-kuttāb des *Ḥasan b. ʿAlī aš-Šarīf al-Ḥusainī*, verfaßt i. J. 815 (1412). Anfang und Einleitung mit Inhaltsangabe (d. h.: Handelsgeographie und Zollsysteme Südarabiens am Anfang des 9. Jahrh.): الحمد لله الموصوف بالجود والكرم المنفرد بالاحدية والقدم . . . اما بعد فان العبد الفقير . . . الحسن بن على الشريف الحسينى نسبًا لطف الله بهم والمسلمين احببت ان اصنف كتابًا فى معرفة قواعد دواوين الخراج السلطانى فى الجهات اليمنية كما خدمت الدولة السعيدة الاشرفية اعقبها الله بالرحمة بكتاب سميته الديوان الجامع للتيسير فى معرفة التغليل والتسعير وساخدم الدولة السعيدة الناصرية بهذا الكتاب وسميته ملخص الفطن والالباب ومصباح الهدى للكتاب وجعلته مرتبًا جهاتًا وفصولًا . . . وجعلته فصولًا اربعة . . . الفصل الاول فى فضل القلم واهله، الفصل الثانى فى معرفة قواعد دواوين الخراج السلطانى وما هو الذى وقع عليه اسم الديوان وما يجب له وعليه وعلى المتصرفين والمباشرين فى الجهات التى قلمه عليهم حاكم بحكم الملك وما يجب لهم وعليهم، الفصل الثالث فى معرفة قواعد اموال الجهات اليمنية بكمالها، وهذا الفصل يحتوى على ثلاث مقالات، المقالة الاولى فى قواعد اموال الجبال وهى تحتوى على جهتين، الجهة الاولى وهى الجبل الاعلى وتسما (so) البلاد العليا وهى طولًا من شرقى حضرموت الى بلاد الطويلة وشرف قلحاح غربًا، وعرضًا من حقل قتاب جنوبيًا الى بلد بيشة قبلة وشمالًا، ومبلغ خراجها،

1) Tit. u. Verf. zit. ḤḤ. s. v.; s. andere HSS. in meiner Lista dei mss., Nr. 142. Verfasser zit. bei Brock. I, 430, Nr. 16 und 195, Z. 13 f. — Andere Schriften: meine Lista, Nr. 30 II.

والجهة الثانية وهى المعروفة باليمن الاخضر وهى مدورة الشكل طولا وعرضا وجنوبا وشمالا اولها من الاعمال اليَحْصُبية من ريمان بنى سيف على ظفار الواديين (f. 5b) على بلاد بنى سرحة على بلاد بنى ناحى (o. p.) على المشيرق وحصونه وجهاته وبلد بنى على وبنى مرغم على بلد وُحاضة واوديتها وذى سيدم وبلد الاحمود على بلد وصاب، ونعود الى مخلاف الشوافى والخضراء ونعمان وجبل التعكر وجبل بعدان بما فيه واليه وبلد صُهبان ومخلاف جعفر ومخلاف ريمة والجبلين وعنّة والقفاعة وشرعب وجبل الطور وهو صبر وما بينهم من حصون وامصار واوديته (so) وانهار وحصن تعز العز المحروس ومعشارة وبلد الركب وحديبين والجند والسُلُف وجبال العرسين (o. p.) وزبيد وما والاهم، المقالة الثانية فى معرفة قواعد اموال التهائم وما يشاكلها من الجهات وجهات الاتطاع، المقالة الثالثة فى قواعد اموال البنادر والثغور ومعانيها وضرائبها، الفصل الرابع فى معرفة ما يسترفع من الاشغال والحسابات الى الديوان السعيد على حكم ما يأتى ذكره ثم قواعد بها حُرست الاموال وعملت فى النمو والزيادة، ثم نكت حسنة فما يُفتقر الى مطالعتها وهو ان ختمت الكتاب بذكر القلم وذكر الله أعلى الهمم،. Aller Wahrscheinlichkeit nach *Autograph des Verfassers.*

***H 104** kitāb ākām al-marǵān fī ḏikr al-mad[ā'in al-maš]hūra[1]) bi-kull makān des šaiḫ *Isḥāḳ b. al-Ḥusain.* Altes bisher vermißtes geographisches Wörterbuch, in zwei Teilen (Städte und Länder), von al-Idrīsī und Ibn Ḫaldūn erwähnt und mitbenutzt; vgl. Nallino's Anmerkungen in Centenario della nascita di Michele Amari II, 579 (zu I, 425, wo die vorliegende Hs. zitiert wurde). Anfang, f. 1b (n. d. Basmala): ذكر مدينة مكة المشرفة، قال اسحق بن الحسين (رح) انما ذكرنا مكة قبل البلاد لانها بيت الله الحرام Dann: مدينة النبى, بيت المقدس, بغداد, سرّ من رأى, البصرة, عمان, عدن, صنعاء اليمن, سيراف, عَبَادان (so, ohne tašdīd), واسط

1) Das Blatt ist durchlöchert.

, عسقلان, طبرية, حلب, دمشق, اليمامة, البحرين, حضرموت, سبا
, جرجان, طبرستان, أصْبُهان, حلوان, همذان, الموصل, طرسوس
جوارزم (so), كرمان, سجستان, هراه, سيرجسن, مرو, نيسابور,
تُنيس (so, und o. tašdīd), دمياط, الاسكندرية, سمرقند (o. p.), بخارا, بلخ,
تاهرت, القيروان, طرابلس, عين الشمس, مّدين, مصر.

Zweiter Teil (f. 23[b]): قال اسحق ابن الحسين مصنف الكتاب قد ذكرنا المدائن المشهورة على الخصوص لكل مدينة فلنذكر الان المواضع على الجلة والعموم طلْبًا للاختصار. Stichwörter: بلاد البربر وذكرها, مدينة, مدينة رومية, الروم والافرنج, جزيرة الاندلس, بلاد السودان, بلاد, مدينة الرانج فى الهند, ذكر الرقيم والكهف, القسطنطينة, بلاد الترك, الخزر والشاوش. Schluß (f. 32[b]): وفيها خيل ممتنعة قد توحشت فى القفار. Großes, deutliches jemenisches Nasḫī. Abschrift: 1129 Šaʻbān (1717) von Aḥsan[1]) b. ʻAlī b. ʻUbaid Allāh al-Ānsī al-Kaukabānī.

H 127 al-maḳāla al-ḫāmisa min al-ǵuz' aṯ-ṯānī min kitāb kāmil aṣ-ṣanāʻa al-maʻrūf bi'l-malakī. Allgemeine Therapie des *ʻAlī b. al-ʻAbbās*. Brock. I, 237, 19. Sehr schönes ägyptisches Nasḫī. Abschrift c. 600 (1204).

Endlich seien noch drei Bruchstücke des Ḳor'āntextes auf Pergament mit *kufischer Schrift*, alle von größtem paläographischem Interesse[2]), sowie eine ziemliche Anzahl persicher[3]), türkischer[4]) und hebräischer[5]) Handschriften erwähnt.

Nachtrag. — Die jüngste südarabische Sammlung hat uns noch eine angenehme Überraschung bereitet. Dieselbe enthält nämlich einige Handschriften von Werken, welche der vielseitigen zaiditischen Literatur Südarabiens ganz fremd sind, vielmehr der

1) Hs. احسن mit ح unterschrieben; ein oft vorkommender südarabischer Kosenamen.

2) H 144, H 145 (beide in sehr schönen Originalholzbänden mit Lederrücken und je drei Lederöhrchen) und H 146 (in Lederband, ohne Klappe). Die Zeit der Abschrift ist nirgends angegeben. Taf. XVI enthält die Verse II, 261—265, von كيف ننشزها [العظا]م bis خير من صدقة يتبعها.

3) H 149, H 151—158, H 162, meist dichterische Werke enthaltend.

4) H 148, H 150, H 159—161.

5) H 163—168.

modernen Literatur jener Sektierer angehören, die Amīr al-mu'minīn al-Mutaṷakkil 'ala 'llāh *Jaḥiā b. Ḥamīd ad-dīn*, der derzeitige Imām der südarabischen Zaiditen, in einer interessanten autographischen Notiz über die Erbeutung der besagten Handschriften des Unglaubens[1]) beschuldigt. Diese noch wenig bekannten Sektierer werden heutzutage in Jemen in der arabischen Schrift- und Umgangssprache mit einem alten generischen Namen, der in der Geschichte des Islām oft vorkommt, *Bāṭiniten*[2]) genannt; vom Volke zu Ṣan'ā'

1) كُفْر; s. weiter unten, S. 84, Anm. 6.

2) الباطنية; s. Enzykl. d. Islām (haupts. aus Šahrast., und ohne Literatur!); Ta'rīḫ-i-Jemen ṷa-Ṣan'ā' des türkischen Majors Al-ḥāǵǵ Aḥmed Rāšid (Konstantinopel 1291), I, ٢٨٢—٢٨٣. — Notizen über den verlorenen كشف الاسرار وهتك الاستار (n. a. كشوف اسرار الباطنية) von dem Ḳāḍī abū Bakr Muḥ. b. aṭ-Ṭaiiib al-Bāḳillānī (gest. 403), teilte Fagnan (Centenario Amari II, 57) mit. Die Privatsammlung Griffini in Mailand verzeichnet eine alte aus Ṣan'ā' stammende Hs. des bisher unbekannten كشف اسرار الباطنية des abū 'l-Ḳāsim [Ismā'īl b. Aḥmad] al-Bustī; dieser Mu'tazilit gehört zu dem Schülerkreise des Oberḳāḍī 'Abd al-Ǵabbār (gest. i. J. 415; s. Brock. I, 411, 418); vgl. Fihrist 139: البستى وهو ابو القاسم ولم ار من كتبه شيئا; Arnold, al-Mu'tazilah, 69: ابو القاسم اسماعيل بن احمد البستى ... كان جادلًا حاذقًا يميل الى مذهب الزيدية وناظر الباقلانى; Cod. arab. ambros. E 394, f. 31a: (d. h. ومنها للشيخ الامام العالم ابى القسم البستى كتاب الحجج (kutub az-zaidīja) القاطعة فى الرد على ائمة التكفير والتفسيق. — Die Widerlegung جزعان على الباطنية des Zeiditen Šaraf ad-dīn Muḥ. b. Jaḥiā b. Aḥmad b. Ḥanaš (gest. 719) zitiert Ibn abī 'r-Riǵāl, biogr. Wb. (Cod. arab. ambros. B 130), f. 213a. Auf dem Gebiete der zeiditischen Literatur über das Bāṭinitentum gehört Cod. arab. ambros. A 60, f. 6a (ein Auszug ohne Quellenangaben und fast unpunktiert): هذه يمين الباطنية' بالله العظيم ثلاث مرات والاحد (lies والاجد) ولابد الامرس الطمب (ولا بد الا من الطيب (lies والكر (lies والنكر) الشيعة النطقاء وكفر بالدعاة الاولياء واجد (o. p.) الائمة المستورين والانكر الاول والتالى والهيولى والصورة والكور والدور وانتقال الارواح الى الاجسام البهيمية والاجد (o. p.) قائم القيمة' تم ذلك; (الاجد = الاجب); vgl. die Ḥiǵāb- und Muḥtaǵab schriftstücke der beigelegten Auszüge aus Cod. arab. ambros. H 75 und H 76 (Tafeln XVII und XVIII). — Schließlich, wenn sie von sich sprechen, sagen die Bāṭiniten:

werden sie gemeiniglich mit den Namen el-Mekārem[1]), el-Ḳarāmṭa[2]), oder Benī Ị̄ām bezeichnet[3]), nach dem Namen jener Gegend (Bilād Ịām) des Neǵrān, die heutzutage ihr Hauptsitz ist[4]). Ihr Oberhaupt führt den Titel dā'ī[5]), gleich jenen Missionären, deren sich in den früheren Zeiten die Ismā'īliten[6]) bedienten, um den Lehren der Sekte Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Seine Residenz ist seit vielen Jahren im Bilād Hamdān und zwar

---

اهل الدعوة الباطنة التاويلية (z. B. Cod. arab. ambros. H 76, f. 112b), اهل الدعوة الهادية سلام الله على صاحبها بشيعته (z. B. Cod. arab. ambros. H 75, f. 33b) und dergleichen.

1) Vgl. jedoch مكرمى ديو مذهب باطنيه فقهاسنه تعبير اولور (hier S. 83, Anm. 3) und Hartmann, Die arabische Frage, 599, Anm. 1. Diese Notizen über die Bāṭiniten entnehme ich ausschließlich den schriftlichen und mündlichen mir 1896—1914 von Herrn Caprotti-Ṣan'ā' gemachten Mitteilungen.

2) Vgl. Hamdānī, S. 102, Z. 4: ومن [مخلاف] جيشان كان مخرج القرامطة باليمن, und Account of the Karmathians in Yaman, extracted from the Kitāb as-Sulūk of Bahā' ed-dīn al-Janadī (bei Kay, Yaman . . . by 'Omārah, S. ١٣٩—١٥٢ und S. 191—212). Das Werk كتاب الرد على القرامطة des Muḥ. b. Ịa'ḳūb al-Kulīnī (gest. 328; vgl. Brock. I, 187) wird bei Ṭūsī (List of Shy'ah books, Nr. 709) erwähnt und gehört zur zaiditischen Literaturgeschichte; vgl. Codd. arab. ambros. D 223—225, E 262, H 137.

3) Niebuhr III, 344; Hogarth, The penetration of Arabia, 201, 203; Ḳāmūs, s. v.; Hamdānī, s. v.; Ed. Glaser in Petermanns Mitteil. 32, S. 35¹ und 36¹; Ed. Glaser, Die Abessinier, S. 65 und Anm.; Derenbourg im JA. 1884, S. 330—31; Rieu, Brit. Mus. Suppl., 586; El-Khazrejiyy, The Pearl-Strings, III, 113: "There are some notices of them, met with somewhere (so!), as mercenaries who used to come in large bodies to the Imām, etc., and as plunderers by the way, if an opportunity occurred".

4) Vgl. Cod. arab. ambros. H 76 (hier S. 87), f. 210b (Kolophon): وكان الفراغ من زبر هذا الكتاب يوم (usw.) . . . وذلك من مسودتها التى فى بخط مولفها سيدنا الداعى الجليل عديم النظير والمثيل ضياء الدين ودرة تاجه والاكليل اسمعيل بن سيدنا هبة الله ايده الله بالنصر والظفر . . . . . . وذلك بحصنه السعيد وقصره الشامخ المشيد من محروس نجران ببلاد يام حرسها الله من الاشرار الليام (usw.).

5) Vgl. oben Anm. 4 und unten S. 87, Z. 7 und S. 26, Z. 3.

6) Persisch باطنيان (aus Sing. باطنى) genannt; s. z. B. Kashf al-Maḥjūb . . . by . . . al-Hujwīrī . . . translated by Nicholson (Gibb Memorial XVII), S. 263.

die kleine Stadt Ṭeiba[1]) im Uādī Ḍahr[2]). In der neuern Zeit haben diese Bāṭiniten stets eifrig für die Türken Partei genommen, um sich so erfolgreicher im Kampfe oder vielmehr im stets andauernden blutigen, religiösen und politischen Kriege gegen ihre unversöhnlichen Feinde, die Zaiditen behaupten zu können[3]). Im Kriege vom Jahre 1910 zwischen den Türken und den südarabischen Zaiditen wurde Ṭeiba halb zerstört und der Dā'ī getötet; gegenwärtig residiert daselbst der Nachfolger. Die Bāṭiniten, von denen vier oder fünf sich immer vorübergehend in Ṣan'ā' befinden, unterscheiden sich von der Masse der übrigen Jemeniten durch eine hellere Gesichtsfarbe, kräftigen Wuchs und besonders durch ihre eigentümliche Tracht, die aus einem Überhemd (ḳamīṣ) und einer dunkelblauen Kopfbedeckung besteht, welche die Form der bei den Jemeniten üblichen gubba hat; die Häuptlinge dagegen tragen anstatt der gubba eine seidene kuffīja. Im Bilād Hamdān befindet sich das Grab

---

1) Hamdānī's طَيْبَة (120, 17 und Index) ist Druckfehler; vgl. die Lesarten طيبه (o. p.) und طَيْبَة der Hss. Hamdānī's und Ṭeiba auf Glaser's Karte (Pet. Mitteilungen 32, 1).

2) Wüstenfeld, Jemen, S. 122: „... وادى ظَهر wahrscheinlich im Bereiche (so!) des Berges Kaukabān". Nein! Vgl. W. Dhahr auf Glaser's Karte und W. Ḍahr auf Glaser's „Beiläufige Skizze" (S. 88 seiner „Mittheilungen über einige aus meiner Sammlung stammende sabäische Inschriften"); ferner الظَهر (und ضهر) bei Hamdānī, s. v., und bei Aḥmed Rāšid, Ta'rīḫ-i-Jemen, I, 265 (zit. hier Anm. 3).

3) Zur Geschichte dieser Kriege i. J. 1141—1143 (1728—1730) sei hier eine Stelle aus Aḥmed Rāšid, Ta'rīḫ-i-Jemen ṷa-Ṣan'ā' (Konstantinopel 1291), I, ٢٦٥ angeführt: و 1141 سنه‌سنده اسحاق ابن المهدى امامت دعواسيله عصيان ايدوب امام مرقوم ايله بر خيلى محاربه ايلديكى كبى 1142 سنه‌سنده يام قبائلى دخى قبائل حاشد ايله اتفاق ايده‌رك تهامه‌يه ايندكلرندن امام طرفندن اوزرلرينه عسكر سوق اولنه‌رق مقاتلهٔ عظيمه ومحاربهٔ جسيمه وقوعبولوب امام عسكرى منهزم وپريشان اولهرق يامليلر[a]) بيت الفقيهى ضبط ايلديلر. و 1143 تاريخنده اوته‌دنبرو وادىٔ ظهرده اسكان ايدن يام مكرميلرى طيبه وفده حصنلرينى تعمير وترميم ايده‌رك موخرًا امام اوزرينه قيام ايتدكلرندن بر خيلى محاربه اولدقدن صكره مصالحه اولندى (مكرمى ديو مذهب باطنيه فقهاسنه تعبير اولنور) 1155 سنه‌سنده امامك برادرى احمد اوته‌دنبرو عصيان ايده‌رك بينلرنده محاربات كثيره وقوعبولدقدنصكره مصالحه ايتدى.

a) von mir überstrichen.

eines ụelī, das von der ganzen Bāṭinitengemeinde hoch verehrt wird; zu jeder Jahreszeit pilgern dahin viele dieser Sektierer aus Indien, wo dieselben ebenfalls zahlreich sind. Aus Indien pflegen sich die Bāṭiniten von Bilād Ịām die Bücher der Sekte kommen zu lassen, die arabisch, aber hie und da in Geheimalphabeten geschrieben sind, welche nur die Eingeweihten verstehen würden [1]; ihre sonderbaren Handschriften bewahren sie höchst eifersüchtig auf. Wenn ihre Gegner, Türken oder Zaiditen, irgend eines ihrer Bücher im Kriege erbeuten, so trotzen sie jeder Gefahr und bringen jedes mögliche Geldopfer, um dasselbe wiederzuerlangen. Dies ist auch der Grund, warum die bāṭinitischen Handschriften so selten sind unter den außerordentlich reichhaltigen Sammlungen von Handschriften, die aus Ịemen und andern Teilen der arabischen Halbinsel stammen. Wie man mir versichert [2]), wäre die Sekte bereit, zur Wiedererlangung derselben einen weit höheren Preis zu bezahlen als den, welchen die großen Bibliotheken des Abendlandes gewöhnlich dafür bestimmen. Dennoch soll es dem jetzigen zaiditischen Oberimām gelungen sein, bei Anlaß eines Treffens, das 1905 bei Ǵebel Lahāb [3]) stattgefunden, eine ganze Bibliothek bāṭinitischer Handschriften zu erbeuten, wenn es wahr ist, was er mit eigener Hand auf das Titelblatt einer derselben [4]) geschrieben hat, welche dann wiederum dem Sieger geraubt wurde und schließlich nach Ṣan'ā' und Mailand gekommen ist: „Dieses ist einer der 400 und „mehr Bände, die zur Literatur der Bāṭiniten gehören, die ihnen „im Treffen bei Lahāb durch Gottes Gnade als Beute abgenommen „wurden, und die uns viele Beweise vom Unglauben jener Leute „erbracht haben. Datiert vom Monate rabī' 'l-auụal 1323 [5]). Ge„zeichnet: *Amīr al-mu'minīn al-Mutauakkil 'ala 'llāh Ịaḥịā* [6])".

1) Meine hierauf bezüglichen Umschreibungen in arabischen Buchstaben sind weiter unten, d. h. Seite 87, Anm. 4 und 88, Anm. 1, durch eine darüber gesetzte punktierte Linie bezeichnet.

2) Caprotti's mündliche Mitteilung.

3) Ǵebel Lahāb ist ein Ort zwischen Ḥaǵēla und Menāḫa, unweit der Landstraße Ḥodeida—Ṣan'a' und vom Berg Ṣaf'ān überragt (Caprotti's mündliche Mitteilung). Auf Glaser's Karte ist Lahāb nicht verzeichnet. Vgl. Hamdānī s. v.

4) Cod. arab. ambros. H 75 (s. hier S. 85). 5) Mai 1905.

6) f. 1ᵃ: هذا الكتاب من كتب الباطنية منما (sic) أخذ عليهم من لهاب من جملة كتب تنيف على اربع مائة مجلد ولله الحمد فلقد اطلعتنا كتبهم على كثير من كفرهم [.] شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٣ [.] كتب امير المؤمنين المتوكل على الله يحيى. Vgl. Cod. arab. Berl. 2174, Schluß: ان يجاهد هولاء الكفار كما قال تعالى يا ايها النبى جاهد الكفار والمنافقين usw. und Ahlwardt's Notiz darüber: Die šī'itischen Anhänger

Obgleich die Zaiditen vom Imām Ịaḥịā bis zum untersten Bettler die Bāṭiniten als Ungläubige betrachten, so behaupten letztere doch, sie seien echte mu'minīn, jedoch ohne äußerliches Schaugepränge des Kultus. Sie sollen in ihren Wohnungen die obligatorischen täglichen Gebete verrichten; sie besuchen jedoch auch die Moscheen.

Ein charakteristischer Zug der südarabisch-bāṭinitischen Anschauung vom Jenseits besteht in der dort sehr verbreiteten Sitte, der beit el-māl ihres Dā'ī, eine gewisse Summe zu bezahlen, um sich im Paradies einen Platz zu sichern, der für alle im Maße von zwei Ellen Länge auf eine Elle Breite festgesetzt ist. Wie man mir versichert, ist es ebenfalls üblich, seitens hochgewachsener Personen, an die besagte Kasse eine Übertaxe zur Erlangung eines etwas größeren Raumes zu entrichten. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist immer nur ein Schritt!

Von ihren wertvollen aber leider seltenen Handschriften die bisher der Ambrosiana zugekommen sind, oder künftighin erworben werden können, will ich zu gehöriger Zeit und an geeigneter Stelle ausführlich berichten; hier will ich nur die zwei folgenden (Unika?) anführen:

H 75 Sammelband. Inhaltsangabe, f. 1a [1]): masā'il maǵmū'a min al-ḥaḳā'iḳ al-'ālīịa ụad-daḳā'iḳ ụal-asrār as-sāmīịa, allatī lā iaǵūz al-iṭṭilā' 'alaihā illā bi-iḏn man lahu al-'iḳd ụal-ḥall [li-]ịa'lam ḏālika.

I (ff. 2^b—13^b) Anfang: مسائل فى الحقائق وجواباتها ثلثة عشرة؛ بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله وحده وصلعلم (so)؛ الحمد لله رب العالمين وصلوته (so) على رسوله سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى علىّ وصيّه اشرف الوصيّين وعلى الائمة من ذريته الطاهرين وعلى مولانا الامام الطيب ابى القسم امير المؤمنين وسلّم؛ امّا بعد ايها الاخ اعلى الله فى رتب الصالحين درجتك ونوّر بنور الصافين المسبحين صورتك فقد وقفت على مسائلك التى دلت على تالق جذوة ذكائك وعلوك فى منازل العلم . . . . وعى ايها الاخ تقتضى جوابا من زبد الحقائق المصونة وسرائر الحكم

des Śāh Ismā'īl, welche die drei ersten Nachfolger des Propheten verfluchen, sind Ketzer und als solche zu verfolgen und mit dem Tode zu bestrafen: dies sucht diese Abhandlung [die anonyme رسالة فى الرد على الاسّماعلية] nachzuweisen (Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Hss., II, 483).

1) Von späterer Hand.

المكنونة ولب الفوائد المخزونة . . . . كتبت لك ذلك فى هذه الاوراق وانا اخذ عليك عهد الله تعالى وعظيم الميثاق الذى اخذه على ملئكته (so) المقربين وانبيائه المنتجبين وائمه دينه الهادين وحدودهم الميامين والا فانت برئ منهم اجمعين لا وقف على ذلك الا انت او اولادك لا غيرهم ثم تردّ الىّ هذه الكراسة بعد ان تحفظ ما فيها وان اردت ان تغيب ذلك تركتها عندك مدة ما يحفظ ما فيها ثم اعدتها الىّ والله على ما نقول وكيل، المسالة الاولى عن العالم الروحانى هم اشخاص قامات ام كيف تصورهم هذا قوله الجواب اعلم علمك الله الخير وجعلك من اهله ان صور اهل دار الابداع انوار شعشعانية لا سبيل الى وصفها لجلالة قدرها وعظيم شأنها (usw.). Der Anonymus erwähnt das kitāb rāḥat al-ʿaḳl des Ḥamīd ad-dīn. Derselben:

II (ff. 14ª—23ᵇ) ثمانية مسائل وجواباتها.

III (ff. 23ᵇ—34ᵇ) عشرة مسائل واجوبتها.

IV (ff. 35ª—42ª) عشرون مسالة وجواباتها.

V (ff. 42ᵇ—45ª) خمسة مسائل واجوبتها.

VI (ff. 45ª—50ª) سبعة مسائل واجوبتها.

VII (ff. 50ª—56ᵇ) سبع عشر مسالة واجوبتها.

VIII (ff. 56ᵇ—60ᵇ) سبعة مسائل واجوبتها: s. Tafel XVII.

IX (ff. 60ᵇ—66ª) اربع عشر مسالة واجوبتها.

X (ff. 66ª—78ª) ست وعشرون مسالة [واجوبتها].

XI (ff. 78ª—83ᵇ) عشرة مسائل واجوبتها.

XII (ff. 83ᵇ—100ª) تسعة وثلاثون مسالة واجوبتها.

XIII (ff. 100ª—103ᵇ) ستة مسائل واجوبتها.

XIV (ff. 103ᵇ—119ᵇ) risālat al-īḍāḥ ṷat-tabịīn fī kaifīịat tasalsul ṷilādatai al-ǵism ṷad-dīn des saịịidna *ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ṷalīd* (اعلى الله قدسه).

XV (ff. 120ª—129ª) risālat tuḥfat al-murtād ṷa-ǵuṣṣat al-aḍdād, ohne Angabe des Verfassers. In der Einleitung, f. 121ª, sind erwähnt, die folgenden bāṭinitischen Schriften: 1 *risālat ar-radd ʿala ʾl-māriḳīn*; — 2 *risālat al-ṷaʿẓ ṷal-baịān*; — 3 *risālat*

al-iršād ųal-ifṣāḥ; dann f. 122ª: — 4 *risālat aḍ-ḍilaʿ*[1]) des šaiḫ ʿAlī b. al-Ḥusain b. al-Ųalīd; — 5 *kitāb az-zīna* des abū Ḥātim ar-Rāzī; — 6 بعض تاليفاته des Manṣūr al Jaman; ferner f. 124ᵇ: جميع ما ذكرناه قول سيدنا المؤتمن جعفر بن منصور اليمن اعلى الله قدسه حجة[2]) مولانا المعز لدين الله صلوات الله عليه فى كتاب ووَرد (f. 125ª): 7 — اسرار النطقاء: ... وفى كتاب سرائر النطقاء ايضا فى كلام الداعى[3]) الاجل السيد الافضل ابى البركات بن بشرى الحلبى[4]) باب مولانا الآمر صلوات الله عليه وصاحب كرسى دعوته endlich, f. 128ᵇ: — 8 *kitāb al-maṣābīḥ* des sajjidna Ḥamīd ad-dīn, ḥuǵǵa maulānā al-Ḥākim bi-amrillāh.

XVI (ff. 129ª—134ª) risālat al-ism al-aʿẓam ohne Angabe des Verfassers. — Schönes, deutliches jemenisches Nasḫī; Abschrift c. 1200 (1786). Siehe Tafel XVII[5]).

H 76 kitāb marāḥ at-tasnīm des Dāʿī[6]). *Ḍijā' 'd-dīn Ismāʿīl b. Hibat Allāh b. Ibrāhīm.* Kommentar des Ḳur'ān, nach bāṭinitischen Taʾųīlanschauungen, verfaßt im Jahre 1169 (1756).

1) Vgl. ųādī ضلع ebenda, f. 11ª.

2) Siehe oben, S. 84, Anm. 1.

3) Vgl. oben S. 82, Anm. 5.

4) Verfasser eines *kitāb al-maǵālis* (zit. ebenda 125ª).

5) Umschreibung (und [eingeklammerter] Vordersatz): [المسالة الرابعة عن ابى طالب سلام الله عليه؛ الجواب فالصحيح فيه ما ذكروه فى كتابهم الاخر والخمسة التى بين النبىء صلى الله عليه وعلى اله وبينه] هم حدود ابى طالب[a] اولا فى حال التربية وهم زيد وابى وميسرة وبحيرا وخديجة (so) فهولاء هم الذين بينه وبين ربه الذى اقامه وهو ابو طالب فامّا عبد المطلب وعبد الله فهما امامان وهما وابو طالب وسائط بين النبىء والعاشر وكذلك بين امير المومنين والعاشر بوساطة النبىء صلى الله عليه وعلى اله واما النعلان من نار فهو اشارة الى محمد وعلى الذان (الخ); Zeile 2 v. u.: المسالة الخامسة عن مكة وبيت المقدس وسائر المشاعر.

6) Siehe oben S. 84, Anm. 1.

a) Siehe oben S. 84, Anm. 1.

Abschrift 1173 (1760) nach dem Autograph: وكان الفراغ من زبر هذا الكتاب الموضح من الاسرار ما هو لب اللباب يوم الاحد (15. raǵab) ١١٧٣ وذلك من مسودتها (80) التى هى بخط مولفها سيدنا الداعى الجليل عديم النظير والمثيل ضياء الدين ودرة تاجه والاكليل اسمعيل بن سيدنا هبة الله ايده الله بالنصر والظفر وبلغه فى رفع بناء الدعوة ... وذلك بحصنه السعيد وقصره الشامخ المشيد من محروس نجران ببلاد يام حرسها الله من الاشرار اللئام وذلك بخط العبد الضعيف ... احقر عبيد مولاه واحوجهم لعفوه ورضاه عبد الله بن سيدنا على بن هبة الله وفقه الله (الخ) — Großes, z. T. unpunktiertes jemenisches Nasḫī. (Siehe Tafel XVIII[1])).

---

1) Umschreibung (Z. 2ff.): حقائق سورة هود وايضاح بعض سرّها الذى نوره فى البصائر المضيئة (o. p.) ينمو ويزيد، بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله تعالى الر وذلك منه اقسام تعالى تتفرد مقام محمد بن اسماعيل واهل اسبوعه كتفرد الالف واللام والراء المجتمعين اقسام منه تعالى بكل اسبوعين اجتمعت بعد هذا الاسبوع الاول وهم اسبوعَىْ المعز والطيب ثم اسبوعَىْ معد بن الحسين واحمد بن محمد ثم هذا الاسبوع واسبوع والد القائم، كتاب يعنى الحسين سلام الله عليه احكمت اياته يعنى مقامات فتاب الانوار من ولده ثم فصلت يعنى مراتبهم من لدن حكيم خبير يعنى العين وذلك على قدر سبقهم اليه فى حال المجازات الا تعبدوا الا الله يعنى امام كل زمان منهم انى لكم منه نذير يعنى من عصيانه وبشير يعنى لمن اخلص له الولاء وكل ذلك بمقتضى السوابق ثم قال تعالى وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يعنى امام كل عصر فما اوهموه من ولاية صدره (الخ).

Assyrische Beschwörungen.

Von

Erich Ebeling.

Die folgenden Texte sind dem von mir soeben fertiggestellten 2. Bande der Inschriften aus Assur entnommen. Es sind nicht die wichtigsten dieses Werkes; sie reichen lange nicht in ihrem Wert an das Duplikat von Ištars Höllenfahrt, an den Text, der die Schöpfung der Menschen aus dem Blute der Lamgagötter schildert, und andere dort zu findende epische Fragmente heran; sie sind mir aber zuerst verständlich geworden, und da ich nicht weiß, ob es mir in diesen Kriegswirren gestattet sein wird, den Rest in ausführlicher Bearbeitung zu geben, so gebe ich vorläufig, was ich fertig habe. Die Umschrift schließt sich im allgemeinen an die Delitzsch's im sumerischen Glossar an.

Nr. 31.

[én] má-e lù-kin-gi-a dingir-gal-gal-e-ne me-en
[mâr] šip-ri šá ilâni^{meš} rabûti^{meš} anâku^{ku}
$^{[dingir]}$[en-ki] ^{dingir}asar-lù-dúg gal-bi á-mu-un-da-an-ág
$^{[ilu]}$ê-a ù ^{ilu}marduk rabiš^{iš} ú-ma-'-i-ru-in-ni
tù-tù-šù al-gin ki-silim-ma šú-mu uš-en
i-na šip-ti al-lak a-šár šú-ul-me qa-ti um-mad
tù azag-ga-bi ka-mu-ta mu-un-da-gál
ši-pat-su-nu ellitu^{tu} na-ša-ku ina pi-ia
^{dingir}ud-gál-lu ur-sag dingir-ri-e-ne-gé
^{ilu}ninni-ib qar-rad ilâni^{meš}
^{dingir}nin-a-ḫa-qud-du gašan tù-bi nam-ti-la-gé
^{ilu}dto be-el-tum ša tu-ú-ša ba-la-ṭu
igi egir zi-da á-gúb-bu-da
pa-na ar-ka im-na u šú-me-la
lù ḫul ba-an-sar-ri-eš ki-uš-sa-mu uru-ag-eš
lim-na i-ṭár-ra-du i-na-ṣa-ru kib-si
igi mulla^{lá} ki-kur-šù ba-an-gar-ri-eš
pa-an gal-li-e ana aš-ri ša-nim-ma i-šak-ka-nu
ki-nam-ti-la-gé á-mu-ta ba-an-gub-bu-uš
i-na qaq-qar ba-lá-ṭi i-da-a-a iz-za-az-zu
an-ta ki-ta ki silim-ma ba-ra-ab-gá-gá-áš
e-liš u šap-liš a-šár šú-ul-mi iš-ku-nu

tù azag-ga-bi ba-ra-ab-sum-mu-uš
šì-pat-su-nu ellitum^{tum} id-di-nu-nim-ma
dug mu-un-da-ab-dug-ga-àš an-da-ab-nâ-a me-en
a-mat i-qab-bu-u-ni ip-pu-uš
nam-maḫ-e-ne pa-è-ag me-en
nir-ba-šú-nu ú-ša-lid-ma
udug sīg-ga ^{dingir}lama sīg-ga ḫe-en-da-lăḫ-lăḫ-gi-eš
še-id dum-ki la-mas-si dum-ki lit-tal-la-ku it-ti-ia
a-lá maškim dingir-lugal-ùr-ra an-ta-šub-ba ta-šub-ba
sag-ḫul-ḫa-za
lù ḫul lù ra lù lù-šàg-ku lù šà(g)-a
lim-nu ka-mu-ú ḫab-bi-lu šag-gi-šu
^{dingir}nam-tar lù ḫul nu-dúg-ga ba-an-gub-ba
^{ilu}dto ša li-mut-ti u la ṭa-ab-ti iz-za-az-zu

Rückseite.

níg-nam kuš lù-ka gál-la uku kalam-ma ba-ba
mim-ma šum-šu ša ina zumur ni-ši šak-nu-ma ni-iš ma-a-ti
ú-na-aš-ša-ru
sil-lá sil-lá bad-du bad-du gab-zu tu-lu-ub
pu-ṭur dúp-pir i-si ri-e-ki i-rat-ka ni-'
šú-zu túm-ma-ab gìr-zu zi-ga-ab
ta-bal qât-ka ú-su-uḫ še-ip-ka
ki-kur-šù gin-ab a-ga-zu-šù gi-dè-*e*
a-na aš-ri ša-nim-ma at-lak ana ár-ki-ka tu-ur
sil-lá igi-mu-ta sil-lá egir-mu-ta
sil-lá á-zi-da-mu-ta sil-lá á-gúb-bu-mu-ta
an-ta ki-ta nam-mu-un-du-nigin-e
e-liš u šap-liš e ta-as-saḫ-ra
má-e lù-kin-gi-a ^{dingir}en-ki ^{dingir}asar-lù-dúg me-en
mâr šip-ri ša ^{ilu}é-a u ^{ilu}marduk anâku^{ku}
mu-pád-da-bi-šù ḫa-a-ab
ana zi-kir šú-me-šu-nu na-ár-ki
zi ^{dingir}ud-gál-lu nì-ù-dè-ta nam-mu-un-da-te-gá-e-ne
ni-iš ^{ilu} dto pi-lăḫ-ma la te-ṭi-iḫ-ḫa-a

---

inimnim-ma mulla^{lá} maškim dingir-lugal-ùr-ra sag-ḫul-ḫa-za a-lá ḫul
an-ta-šub-ba mim-ma šum-šu ana mašmaši lâ ṭeḫê^{e}

---

kikiṭṭušu nikiptu zikaru u sinništu tamarraṭina dišpi u ḫemeti tuballal
e-nu-ma ana ^{amêli}marṣi te-ṭe-iḫ-ḫu-ú ra-man-ka tapaššaš-ma
ana ^{amêli}marṣi te-ḫi mim-ma lim-nu lâ iṭeḫḫi-ka

---

kîma labîrišu šaṭir bâri
qât ^{ilu}na-bi-um-mitu-lit-ba
mâr ^{ilu}ba-ú-šumu-ib-ni mas-maš bît kiš-šu-ti
tâbil tuppi šuatu ^{ilu}nabû u ^{ilu}eru'a bêlê^{meš} bît mu-um-me
ṭu-mu-me-iš i-šim-mu-šú.

1/2 [Beschwörung.] Bote der großen Götter bin ich,
3/4 Ea und Marduk haben mich feierlich entsandt.
5/6 Mit der Beschwörung komme, an einen Ort des Heils lege ich meine Hand.
7/8 Ihre heilige Beschwörung trage ich in meinem Munde.
9/10 Ninib, der tapfer(st)e der Götter,
11/12 Ninaḫaqudda, die Herrin, deren Beschwörung Leben ist,
13/14 vorn, hinten, rechts, links,
15/16 verscheuchen sie den Bösen, behüten sie meinen Schritt,
17/18 das Antlitz des Gallû richten sie nach einem anderen Orte.
19/20 Auf Lebenserde stehen sie neben mir,
21/22 oben und unten haben sie einen Ort des Heils hergestellt,
23/24 ihre heilige Beschwörung haben sie mir gegeben.
25/26 Das Wort, das sie sprechen, werde ich ausführen,
27/28 ihre Größe werde ich erscheinen lassen.
29/30 Ein freundlicher Šêdu, ein freundlicher Lamassu mögen mit mir gehen!
31 Ein Alû, ein Rabiṣu, ein Dingir-lugal-ùr-ra, ein An-ta-šub-ba,
32 ein Sag-ḫul-ḫa-za,
33/34 ein böser, bindender, raubender, mordender,
35/36 ein Namtaru, ein böser, ein unguter (Mensch) stehen da.

Rückseite.

1/2 Alles, was im Körper der Leute sich befindet, die Leute des Landes vermindert,
3/4 flieh, mach dich fort, hebe dich weg, entferne dich, wende deine Brust!
5/6 Zieh deine Hand weg, reiß deinen Fuß aus!
7/8 Nach einem anderen Ort gehe, kehre um!
9 Mach dich fort vor mir, mach dich fort hinter mir!
10 Mach dich fort rechts von mir, mach dich fort links von mir!
11/12 Oben und unten geht nicht umher!
13/14 Der Bote Ea's und Marduk's bin ich.
15/16 Bei der Nennung ihres Namens zieh ab!
17/18 Den Bann Udgallu's fürchte! Kommt nicht heran!

---

19 Beschwörungen gegen den Gallû, Rabiṣu, gegen Dingir-lugal-ùr-ra, gegen den Sag-ḫul-ḫa-za, gegen den bösen Alû,
20 gegen An-ta-šub-ba (und) jegliches, damit es dem Beschwörungspriester nicht naht.

---

21 Ritual dafür: Nikiptukraut, männlich und weiblich, zerreiben, mit Honig und Butter vermischen;
22 wenn du dem Kranken dich nahst, salbe dich selbst,
23 nahe dem Kranken, nichts Schlechtes wird dir zu nahe kommen.

---

24 (Unterschrift:) Wie das Original geschrieben und kollationiert
25 durch Nabium-mitu-lit-ba,

26 Sohn des Ba'u-šum-ibni, mašmašu-Priester von Bit-kiššuti.
27 Wer diese Tafel fortnimmt, den mögen Nabû und Eru'a, die Herren des Hauses der Weisheit,
28 mit Taubheit schlagen.

Anmerkungen.

Z. 10. Beachte die Lesung ninni-ib = 50 (ninni) + ib.

Z. 25. nâ = ag, vgl. Del. sum. Gloss. s. na IV.

Z. 29. Für udug mit d s. Del. sum. Gloss. s. udug.

Z. 31. dingir-lugal-ùr-ra wäre semitisch etwa mišid ili (u) šarri = Schlag Gottes und des Königs. Hier wohl Name für einen Dämon. An-ta-šub-ba ist semitisch miqtu = Niederbruch. Das ta-šub-ba am Ende der Zeile ist wohl Dittographie.

Z. 32. sag-ḫul-ḫa-za ist semitisch mukil rêš limuttim = Erheber des bösen Hauptes.

Rs. Z. 3. Für sil s. Del. sum. Gloss. s. v.; tu-lu ist bisher nur als sumerisches Wort für rummû bekannt.

Z. 16. na-ar-ki ist Imp. IV/1 von rakû „sich zurückziehen", vgl. z. B. irtaki in El-Amarna Briefe, Kn. 161, 32.

Für Z. 19 und 20 siehe oben Vs. Z. 31 und 32.

Z. 25. Der Name Nabium-mitu-litba ist interessant, da die Deutung „Nabû, der Tote möge auferstehen!" nicht unmöglich ist.

Nr. 43.

[šiptu] at-ta-ṣa ru-'-tú šá pi-i-ka
[a]-mat abi-ka a-mat ummi-ka a-mat aḫati-ka
a-mat ^{amêlu}ku-lu-' ù ḫa-rim-ti ali
at-ta-din a-na ir-ṣi-ti mu-ka-tim-ti
šá la te-pu-ša pi-i-ša
la ta-ba-lak-ka-ta lišânu-ša

---

inimnim-ma šumma amêlu mim-ma muḫḫi-šu sa-bu-us

---

kikiṭṭušu ru'tu amêli ša muḫḫi-ka [sab-su teliqqi]^{ki}
šiptam an-ni-tam 3-šu ina muḫ-ḫi [tamannu-ma] ina irṣiti [te-]qib-bir
arki-šu ina ûme^{me} šu-a-tú burâšu kibir [nâri] uḫultu qarnanitu
teliqqi^{ki} ištêniš^{niš} tamarraṭ ina mê^{meš} tanaddi^{di}-ma
šiptu ú-ḫul-te-ia ú-ḫul-tú qar-na-ni-tú
ina muḫ-ḫi tamannu^{nu} mê^{meš} šú-nu-te
ina muḫḫi ru'ti šu-a-tú tarammak(? Orig. Se + Ir + Ir)-ma šamna
ina Mi-Zu kakki teliqqi^{ki} nap-šal-tam šu-a-tam
ina lib-bi tanaddi^{di}-ma šiptum an-ni-túm-ma ina muḫ-ḫi
tamannu^{nu}-ma šamna šu-a-tam ka-la zu-um-ri-ka
ipaššašu(Eš)^{meš}-ma amêlu šá muḫḫi-ka sab-su
i-sa-li-ma-kam-ma zi-kir pi-i-ka
muḫḫi-šú i-ṭa-ab

šiptu ú-ḫul-ti-ia ú-ḫul-tú qar-na-ni-tú

ú-rab-bu-ši-i la tur-tab-bu-ú
i-liq-qu-ši-i la tal-ta-qu-ú
mâr uruk^{ki} ša ^{ilu}sin a-na-ku
ab-u-a a-ku-u ša ša-qi-e ^{ilu}marduk
il-li ina bâb-ili^{ki} i-pa-at ina ê[-sag-gil]
iq-te-ru-ub ina ulinni-šu ik-ta-pir pa-nu-u[-šu]
ki-i kibir nâri lu-u el-la-ta
ki-i burâši lu-u qud-du-ša[-ta]
ki-i ú-ḫul-ti qar-na-ni-ti[ ]

Rückseite.

[*a*]-mat mi-iḫ-ri-ka *ina* i-lut-k[a]
[a]-na-ku lu-ud-bu-ub a-na-ku nar[-*bi-ka lu-ša-pi*]
mim-ma ina pî-ia ul [*ibašši*]

---

inimnim-ma lù-šà-dib-ba-silim-ma-ge

---

i-na ûme^{me} te-ip-pa-šu lu zikaru siḫlu lâ takkal (Orig. falsch Nak)
lu sinništu Giš-Bal lâ tuṭimmi ^{ú}siḫlu lâ takkal (wie ob.)

šiptu mi-na-a ra-a-ba-ta a-aḫ a-aḫ
ênâ$^{2 \cdot meš}$-ka da-mu šú-nu-uḫ-a
dûr šin-ni-ka mar-tam sa-li-iḫ
[t]u-qu-ba šârâte^{meš} ša irati-ka
a-na ka-a-ša itti-ia ma-ru-ka a-aḫ a-aḫ
ênâ$^{2 \cdot meš}$-a-a da-mu šú-nu-'-a
dûr šinni-a-a mar-tam sa-li-iḫ
ul te-te-qi-ba ša-ra (ḫi-bi-eš-šu lim-ma-di)
lu-u ^{giš}daltu lu-up-te pi-i-ka
lu-u ^{giš}sakkullu lu-qát-te šap-ta-ka
lu-u ki-ṣir igari lu-up (ḫi-bi-eš-šu)

---

inimnim-ma šumma amêlu ra-'-ba-ni-iš i-ša-su-šú

---

kikiṭṭušu ki-ṣir tibni ša lìb-bi igari teliqqi^{ki}
šipta an-ni-tam 3-šu ina muḫ-ḫi tamannu^{nu}
i-na pi-i-ka tašakkan-ma
e-nu-ma ra-'-ba-niš i-ša-su-ka
ištu pi-i-ka ina muḫḫi i-rat amêli tanaddi^{di}-ma
lìb-bi amêli ag-gu i-na-aḫ

Unterschrift.

Beschwörung: Ich bin hinausgegangen, den Speichel deines Mundes,
das Wort deines Vaters, das Wort deiner Mutter, das Wort deiner Schwester,
das Wort des Buhlknaben (?) und der Hierodule der Stadt
habe ich der verdeckenden Erde übergeben,
die nicht ihren Mund auftut,
nicht(s) über ihre Zunge kommen läßt.

Beschwörung: wenn gegen einen Menschen etwas erzürnt ist.

Ritual dafür: Speichel des Menschen, der gegen dich erzürnt ist, sollst du nehmen,
diese Beschwörung sollst du dreimal darüber sprechen, (ihn) in Erde vergraben,
danach am selbigen Tage sollst du Pinie, kibir nâri, uḫultu qarnanitu
holen, zerreiben, in Wasser werfen.
Die Beschwörung: „mein Uḫultu, gehörntes Uḫultu"
sollst du darüber sprechen, jenes Wasser
über jenen Speichel gießen(?). Öl
aus dem . . . der Waffe sollst du nehmen, selbige Salbe
hinein tun, diese Beschwörung darüber
sprechen, mit selbigem Öle soll man deinen ganzen Körper
einreiben, dann wird der Mensch, der gegen dich erzürnt ist,
sich mit dir versöhnen und, was dein Mund spricht,
wird ihm angenehm sein.

Beschwörung: mein Uḫultu, gehörntes Uḫultu
haben sie aufgezogen; ziehst du nicht (mit) auf?
sie nehmen es; nimmst du nicht?
Ein Mann aus Uruk des Sin bin ich.
Mein Vater ist ein . . . des erhabnen Marduk,
er ist nach Babylon hinaufgegangen, hat in Esagil . . .,
hat sich genaht, mit seinem Ulinnu sein Antlitz abgewischt.
Wie kibir nâri mögest du rein sein,
wie Pinie mögest du heilig sein,
wie gehörntes Uḫultu [ ]!

Rückseite.

Das Wort deines Widersachers(?) — — — — — —
ich will reden, ich werde (*deine*) *Größe* (*preisen*),
nichts *bleibt* in meinem Munde.

Beschwörungen, um einen zornigen Menschen zu versöhnen.

An dem Tage, wo du (dies) tust, sollst du, wenn du ein Mann bist, siḫlu nicht essen,
wenn ein Weib, den *Spinnrocken* nicht spinnen lassen, siḫlu nicht essen.

Beschwörung: was bist du wütend, *besessen*,
sind deine Augen mit Blut unterlaufen,
geifert dein Gebiß Galle,
sträuben sich die Haare deiner Brust?
Gegen dich ist bei mir dein Sohn — — — — —.
Meine Augen sind (auch) mit Blut unterlaufen,
mein Gebiß geifert (auch) Galle;
sträuben sich nicht die Haare meiner Brust?

(Auch) wenn er eine Tür ist, ich will deinen Mund öffnen,
(auch) wenn sie ein Riegel ist, ich will deine Lippe vernichten,
(auch) wenn es ein Band an der Wand, ich will [das Band deines Herzens lösen].

Beschwörungen: wenn ein Mensch wütend zu ihm spricht.

Ritual dafür: Einen Strohknoten von der Wand sollst du nehmen,
diese Beschwörung dreimal darüber sprechen,
in deinen Mund legen,
wenn jemand wütend mit dir redet,
spei aus deinem Munde auf die Brust des Menschen,
das zornige Herz des Menschen wird sich beruhigen.

Unterschrift.

Anmerkungen.

Vorders. Z. 3. ku-lu-': die Bedeutung dieses Wortes ist erraten.

Z. 12. uḫultu ist wohl dasselbe wie uḫulu Alkali? Vergleiche darüber die jüngsten Ausführungen von Jastrow, Transactions of the college of physicians of Philadelphia 1913, 378, Anm. 1.

Z. 15. Die Bedeutung von Mi · Zu ist mir unbekannt.

Z. 25. akû hier dasselbe wie das bekannte Wort in der Bedeutung „bedürftig, arm"?

Z. 26. i-pa-at doch wohl von einem St. pâtu; Bedeutung etwa „wandeln"?

NB. Die Ergänzungen sind einem Duplikate VAT. 8271 entnommen.

Rs. Z. 1—3. Ergänzungen sind sehr unsicher.

Z. 4. lù šà-dib-ba semitisch amêlu sabsu.

Z. 5. Die Bedeutung von siḫlu ist noch unbekannt.

Z. 6. Giš · Bal sonst pilaqqu das Beil, hier wohl der Spinnrocken.

Z. 7. Duplikat hat ra-'-ba-ta a-aḫ-za-ta: bist du wütend, besessen.

Z. 8. šu-nu-'(uḫ)-a Perm. II/1 von šanû „untertauchen".

Z. 9. dûr šinnika: die Mauer deiner Zähne, doch wohl nichts anderes als das Gebiß.

Z. 10. taqâbu „sträuben" ergibt sich aus dem Zusammenhang; das Wort ist wohl etymologisch verwandt mit hebr. תקף.

Z. 11. Dupl. hat nach ma-ru-ka: apil annanna ra-ba-ka aḫ-za-ta-ka. Ich kann das nicht deuten. Wie eine Rasur anzeigt, ist hier dem Schreiber ein Irrtum untergelaufen.

Z. 14 ergänzt Duplikat ša-ra-ti ša i-ra-ti-ia. Die Bemerkung des Schreibers lim-ma-di ist mir nicht klar; z. l. ši ma-ṭi?

Z. 16. Duplikat hat für lu-qât-te: lu-up-te, für šap-ta-ka: lišâna-ka.

Z. 17 ergänzt Duplikat zu lu-up-ṭur ki-ṣir libbi-ka.

Nr. 26.

[šumma amêlu] an-ta-šub-ba lugal-ùr-ra šú-dingir-ra šú-^{dingir}ninni [šú-*gidim*-ma]

šú-nam-erim šú-nam-^{lú}gál-lu muḫḫi-šú ibašši^{ši}

alû limnu ikattam(Šu)-šu i-gab-bi-ma lâ magir-šu ubân limuttim^{tim} arki-šu tarṣat^{at}

ilu u ^{ilu}ištar itti-šú zi-nu-ú šunâte^{meš} maš-da-te limnête^{meš} lâ ṭâbâte^{meš}

immar^{mar} pu-ul-ḫu iššakan-šu ana pân ili u ^{ilu}ištari uk-tam lìb-bi ibašši^{ši}

nu-ul-la-*at* libbi i-tam-mu-*uḫ*-šu šup-luḫ ina pî nišê^{meš}-šu zi-i-ru iššakan-šu

ilu šarru bêlu u rubû da-ṣu-šú i-qab-bi-ma la i-nam-di-nu-šu

ka-la šêrê^{meš}-šu šim-ma-tú ušabšû^{meš}-ú ênâ$^{\text{2-meš}}$-šu sâmu arqu u ṣalmu

zumru-šu innakir^{ir} šinnê^{meš}-šú im-da-na-aš-ši sinnišat libbi-šu — — — ir-ḫu-su

a-na Kúr-Gír ṣibût(Aš) libbi-šu la inaši-šú a-na gi-mir-ti-*šú* kalâma ana amêli lâ ṭeḫê^{e}

šiptu ^{ilu}marduk bêlu rabû^{ú} a-ša-rid šamê^{e} u irṣitim^{tim}: abkal kiš-ša-ti mu-du-ú ka-la-ma

ilu ri-mi-nu-ú magir taṣ-li-ti li-qu-ú un-ni-ni

na-ṣi-ru na-piš-ti a-me-lu-ti: ta-me-iḫ šamê^{e} ù irṣitim[^{tim}]

šar ta-šim-ti ša bul-lu-ṭa i-ra-am-mu: be-el naq-bi u ta-ma-te [*muqattû*]^{ú} tu-qu[-un-ti]

ba-bil ḫe-gál-li mu-diš-šú-ú áš-na-an a-na nišê^{meš} di-ša-a-ti

^{ilu}marduk bêlu rabû^{ú} ša-qu-ú ilâni^{meš} ša šá-ni-na la i-šú-ú

an-šar ša ana a-gi-e ša ilûti^{ti} šu-pu-u: nu-ru tubqâti^{meš} rê'u te-ne-še-e-ti at[-ta]

ina bali(Nu-Me)-ka šamû^{ú} ù irṣitim^{tim} la i-ban-nu-ú

ina bali-ka ^{ilu}sin nannar šamê^{e} ṣa-ad-da a-na nišê^{meš} ul i-šag-ga[-al]

ina bali-ka ^{ilu}šamaš ul i-da-an di-na: ina bali-ka purussu lâ iparras^{as} a-na mâti la Se — —

ina bali-ka eš-rit ili u ^{ilu}ištari ul uš-te-še-ru ilu a-a-um-ma

ina bali-ka i-sin-na ul ip-pu-šu ilâni^{meš} ir-šú-ú-ti

ina bali-ka ^{ilu}šamaš dajjânu šú-lum ki-pi šú-te-šur ḫa-še-e ina libbi immeri ul išakkan^{an}

ina bali-ka ^{amêlu}barû ul uš-te-eš-še-ir qat-su: dto ^{amêlu}Ka-Abrig ana marṣi ul i-tab-bal qat-su

ina bali-ka ^{amêlu}a-ši-pu eš-še-pu muš-lalaḫḫu ul i-ba-'-ú su[-qa-a]

ina bali-ka i-na purîdi u dan-na-ti ul uš-te-ṣu-u: dto e-ku-tu al-mat-tu ul ib-bak-ki

i-ša-as-su-ka-ma be-lum e-ku-tú u al-mat-tú: ša tir-ra-zu-um ma-a-dam ta-gál [— —]

at-ta-ma [— — —] ta-ra-aš-ši-(ši-)na-ti ri-e-[ma]

[i]-šes-su-ka-ma dan-nu muš-ki-nu u ša-ru-ú *ûme^{me}-šam-ma na-din* [— — —]
kul-lat mâtâti^{meš} i-šes-sa-a ^{ilu}m[arduk]
anâku^{ku} annanna apil annanna ša ilu-šu annanna ^{ilu}ištar-šu annannitum^{tum}: al[-si]-ka be-lum ina ki-rib mu-ši-ti
[al]-ka al-ka ^{ilu}eru'a ḫi-ir-tu na-ram-ta-ka rabîtum^{tum}
[i]-ziz-za-nim-ma ši-ma-a qa-ba-a-a: un-ni-ni-ia li-qa-ma taṣ-li-ti ši-ṭa
[^{ilu}er]u'a ḫi-ir-tú na-ram-ta-ka itti-ka li-ziz-za-am-ma: a-bu-ti li-iṣ-bat taṣ-li-ti liq-bi-ka
— — — — ili-ià zi-ni-i u ^{ilu}ištari-ià zi-ni-tú: ša kam-lu lìb-ba-šu-nu-ma zi-nu-u itti-ia
ina su[-ḫu]-ur pa-ni u ma-li-e lìb-ba-te itemidû^{meš}-ni
kiš-pi ru-ḫi-e ru-si-e up-ša-še-e lim-nu-ti ša a-me-lu-ti: ib-ba-ku-ni-ma ina pân ilûti^{ti}[-ka rabîti]^{ti}
ina pa-an ili u ^{ilu}ištari ú-ša-aš-ki-nu-in-ni: an-ta-šub-ba dingir-lugal-ùr-ra šú-dingir-ra šú-^{dingir}ninni šú-*gidim*-ma
šú-nam-erim šú-nam-gál-lu nissatu u lâ ṭûb šêrê^{meš} iṭ-ḫu-nim-ma a-na-su-sa ûme^{me}-šam-ma.
ilu šarru bêlu u rubû ú-ša-as-ḫi-ru-nin-ni
lumun idâti^{meš} ittâti^{meš} limnêti^{meš} lâ ṭâbâti^{meš} šêrê[^{meš}] ḫa-ṭu-te maš-du-te limnûti lâ ṭâbûti^{meš}
šum-šú ḫi-niq immeri *Pal · Lid · Bi* ni-piš-ti ba-ru-te ša ina pâni-ia ipparaku^{meš}
ina-an-na ^{ilu}marduk bêlu rabû^{ú} u ^{ilu}eru'a ḫirtu[1]) rabîtum^{tum}
al-si-ku-nu-ši as-ḫar-ku-nu-ši a-ši-'-ku-nu ulinna-ku-nu aṣ-bat
ša-pal-ku-nu ak-mis ana ki-bi-ti-[*ku-nu*] Dan Diš Ti — — — -ku-nu aṣ-bat-ma
ur-idimmu ^{išu}erinu ma-ṣar šul-mi ba-be — ilu *el*-la
[a-n]a pâni-ku-nu ul-ziz na-ṣi-ru bâb-ku[-nu] ûme^{me}-šam-ma
[*ta*]-ri-du lim-nu gal-lá a-a-ba na-si-ḫu kiš-pi pašir [ru-ḫi-e ru-si-e up-ša]-še-e limnûti^{meš} ša a-me[-lu-ti]
mu-šal-lim ili zi-ni-i ^{ilu}ištari zi-ni-tum
ṣa-bit a-bu-ti a-na ^{ilu}marduk u ^{ilu}eru'a be-li-šú
i-din-šum-ma ^{ilu}marduk bêlu rabû^{ú} ur-ta ša balâṭi
ûme^{me}-šam-ma da-me-iq-ti u ba-laṭ napišti-ia li-ir-ti-dan-ni
lim-na a-a-ba kiš-pi ru-ḫi-e ru-si-e up-ša-še-e limnûti^{meš} lâ ṭâbûti^{meš}
lumun murṣi zi-tar-ru-da di-bal-a ka-dib-bi-da an-ta-šub-ba dingir-lugal-ùr-ra
šú-^{dingir}ninni šú-*gidim*-ma nam-erim šú-nam-gál-lu ûme^{me}-šam-ma ina zumri-ià lik-kiš
^{ilu}ṣar-pa-ni-tum bêltu ša-qu-tú ḫi-ir-tú na-ram-ti ^{ilu}marduk
— din-šum-ma *u*—*ur* da ma *dar* ûme^{me}-šam-ma napišti^{ti} li-iṣ-ṣur

1) Ideogramm Sal · Nitalam, s. Del. sum. Gloss. s. v. nitalam.

Rückseite.

— ^{iṣu}Šit — — — su-ú kiš-pi ru-ḫi-e ru-si-e — — —

— ḫurâṣu — — [*ilili*] u ^{ilu}iš-ta-ri ri-e-ma li[-ir-ši]

— — — — ib-ba-ku lu el-la-ku-ma ili-ià u ištari[-ià]

— — — — — damiqta^{ta} *lu*-šap-ru-ni

— — — *ilu* [*ûme*]^{me}-šam dâ-li-li-ka lud-lul: ^{ilu}ṣar-pa-ni-tum bêlta rabîta^{ta} nir-bi-ki lu[-ša-pi]

[ina ki]-bi-ti-ku-nu ṣir-ti ša la uttakaru^{ru} u an-ni-ku-nu ki-nim ša (lâ) ibbalkitû^{u}

— — — — — ti ilâni^{meš} kalâma pašâri^{ri} an-ta-šub-ba dingir-lugal-ùr-ra šú-dingir-ra šú-^{ilu}ninni šú-*gidim-ma* nam-erim šú-nam-^{lú}gál-lu lumun idâti^{meš} ittâti^{meš} a-na amêli lâ ṭeḫê^{e}

---

kikiṭṭušu ur-idimmu ša ^{iṣu}erini epuš^{uš} ina markas ḫurâṣi tušakkak^{ak}

— kaspi ina kip-pat ḫurâṣi tušalmi^{mi} ^{abnu}uknû ^{abnu}*ka*-mi-è [ina muḫ]-ḫi tašakkan^{an}

— ^{dingir}asari^{ri} me-en sil erim-ma nig-nâ-a maš-maš — — —

šiptu an-ni-tu ina muḫḫi ur-idimmu tašaṭṭar^{ár}

ina muḫḫi uri raksi mê^{meš} ellûti^{meš} [tasalaḫ] abru ana ^{ilu}marduk u ^{ilu}eru'a tukân^{an}

suluppu ^{zid}šasqû tašappak^{ak} miris dišpi ḫemeti tašakkan^{an}

2 niknakku riqqê^{zun} ta-šár-rak [mê^{meš}] ellûti^{meš} tanaqqi^{ki}

^{šìru}imittu ^{šìru}ḫinṣâ ^{šìru}[šumê] tu-qar-rab

kurunnu tanaqqi^{ki} ur-idimmu a-di ni[-piš-ti]-šú ina bi-rit riksi ki-lal-la-an tašakkan^{an}

[kam] taqabbi mu[-ḫur] ^{ilu}marduk bêl ê-sag-ila bêlu rabû^{u} muḫ-ri ^{ilu}eru'a bêlat^{at} ba-bi-li be-el-tú rabîtu^{tú}

[te]-ri-qam-ma 2 Murgu^{meš} ḫa-ba-ta ša-ḫat imitti u šumêlti ša riksi 1-ta-âm tašakkan^{an}

— — te-e te-ṣi-en ^{iṣu}erinu ^{iṣu}šurmînu qânu ṭâbu tu-sa-na-aš

— — *me* bur-zi-gal lâ tab-bak bil-lil-te (teliqqi)^{ki}-ma ina libbi 2 gibilli ^{iṣu}erinu ^{iṣu}šurmînu qânu ṭâbu tú-sa-na-aš

[šipâtu] piṣîtu šipâtu sâmtu tu-[uṭ-]ṭa-aḫ išâtu ina kibir nâri tašappak-ma ina ab-ri tanaddi^{di}

[kam] taqabbi mu-uḫ-ra ilâni^{meš} rabûti^{meš} ma-la šum-šu-nu izzakar^{ár} masḫâti tašappak^{ak} mi-iḫ-ḫa tanaqqi^{ki} te-ri-qam-ma

[^{ilu}]marduk bêlu rabû^{u} a-ša-rid šamê^{e} irṣitim^{tim} 3-šu tamannu^{nu}

[ki-ma] tamnû^{u} ur-idimmu tanaši-ma šiptu ša ina muḫḫi ur-idimmu šaṭ-ra-tú

[7-šu] a-na ab-ri ša ^{ilu}marduk 7-šu a-na ab-ri ša ^{ilu}eru'a tamannu^{nu}

[ina bi-rit] riksi ki-lal-la-an tazaz^{az}-ma kam taqabbi

[at]-ta ur-idimmu ma-ṣar šul-mi ša ^{ilu}marduk u ^{ilu}eru'a ur-ti ša balâṭi

— — — napišti^{ti} at-*ti*-ku a-na ia-a-ši [— — *lu-na*]-ad-na-tú *ina umê^{me}* an-ni-i

^{ilu}marduk ú-ṣur taṣ-li-ti ^{ilu}eru'a ši-me-[an-ni]

[^{ilu}marduk] u ^{ilu}ṣar-pa-ni-tum *ú ra ' tu* mim-ma lim-na mim-ma la ṭâbu

[šú-dingir-ra šú-^{dingir}]ninni [šú]-gidim-ma šú-nam-erim šú-nam-^{lú}[gál-lu]

[ana zumri]-ià — — — la tu-te-ḫa-a la tu-ša — — — — —

ina ki-bit ^{ilu} — — — — — ú u ^{ilu}ṣar-pa[-ni-tum] Lal — — —

ki-ma tamnû^{ú} *tuš-kin* ki-ma *tarkusu* — — — — ši-pat-su ina še-rim im — — —

im ka *ki* lal *šeš* ana kišâdi-ka tašakkan^{an} ki la ellita^{ta} ta-ša-pa — — — —

3-šu šip-la tašakkan^{an} ú-tak-ki-ma liš-lim — — — —

---

ra ra-am-ri-iš šuk-lu-bu dib-bi lá — — — —

---

ni-pi-ši li-ki šá ana qa-ti šú-ṣu-ú — — — — —

Wenn auf einem Menschen An-ta-šub-ba, Lugal-ùr-ra, die Hand des Gottes, die Hand der Göttin, [Hand des Eṭimmu,]

Bann, die Hand der Menschen lastet,

ein böser Alû ihn bedeckt, er redet und ihm nicht(s) bewilligt wird, (wenn) ein böser Finger hinter ihm ausgestreckt wird,

Gott und Göttin mit ihm zürnen, (wenn) er drückende, böse, ungute Träume

sieht, ihn Furcht befällt, er vor Gott und Göttin Herzens*kümmernis* hat,

ihn Unreinheit des Herzens erfaßt, er in Schrecken versetzt wird, im Munde seiner Leute Haß ihm zu teil wird,

(wenn) Gott, König, Herr und Großer ihn bedrängen, wenn er spricht, und man ihm nichts gibt,

all sein Fleisch Gift entstehen läßt, seine Augen rot, grün und schwarz sind,

sein Leib sich verändert, seine Zähne faulen, das Weib seines Herzens — — — — —

ihn zu einem Lustknaben der Wunsch seines Herzens nicht erhebt, damit (dies) alles in *seiner* Gesamtheit dem Menschen nicht naht.

Beschwörung: Marduk, großer Herr, Fürst des Himmels und der Erde, abkallu der Gesamtheit, der alles weiß,

barmherziger Gott, der Flehen gnädig bewilligt und Gebet annimmt,

der das Leben der Menschheit schützt, Himmel und Erde (in den Händen) hält,

Herr der Weisheit, der das Erwecken zum Leben liebt, Herr der Quellen und der Meere, der den *Ka[mpf beendigt]*,

der Fülle bringt, der das Getreide den weitverstreuten Leuten wachsen läßt,

Marduk, großer Herr, erhabenster der Götter, der keinen Gleichen hat,
Anšar, der für die Götterkrone *paßt*, Licht der (Welt)-gegenden, Hirt der Menschheit bi[st du],
ohne dich ist Himmel und Erde nicht geschaffen worden
ohne dich hängt Sin, die Leuchte des Himmels, das Netz für die Leute nicht auf,
ohne dich richtet Šamaš nicht, ohne dich gibt er keinen Entscheid, dem Lande . . . . . nicht . . .,
ohne dich kommt kein Gott zum Tempel des Gottes und der Göttin,
ohne dich feiern die weisen Götter kein Fest,
ohne dich bringt Šamaš, der Richter, nicht Gelingen — — —, richtigen Zustand der Leber im Leibe des Schafes hervor,
ohne dich hat des Barû Hand kein Glück, legt der Ašipu seine Hand nicht an den Kranken,
ohne dich geht der Ašipu, Eššepu und Mušlalaḫḫu nicht auf der Straße,
ohne dich kommt man aus Not und Drang nicht heraus: weinen nicht Waisen (und) Witwe.
Dich rufen, Herr, Waisen und Witwe: . . . .
Du schenkst *ihnen* Gnade (?).
Es rufen dich der Mächtige, der Hörige und der Šarû-Priester, der täglich . . . . gibt,
alle Länder rufen Marduk.
Ich, NN., Sohn des NN., dessen Gott NN., dessen Göttin NN.: ich rufe dich, Herr, inmitten der Nacht.
Kommt, kommt, Eru'a, deine Braut, dein erhabner Liebling,
tretet herbei, hört, was ich sage; nehmt mein Flehen an, achtet auf mein Gebet!
Eru'a, deine geliebte Braut, trete mit dir herbei: für mich möge sie eintreten, mein Gebet zu dir sprechen.
. . . . . . meines erzürnten Gottes und meiner erzürnten Göttin, deren Herz zornig, die mit mir erzürnt ist,
die mit abgewandtem Gesicht und zornesvoll zu mir herantreten,
Zauber, Spuk, Hexerei, böse Machenschaften der Menschen, haben mich vor deine (erhabene) Gottheit geführt,
haben mich vor meinen Gott und meine Göttin gestellt, An-ta-šub-ba, Dingir-lugal-ùr-ra, Hand des Gottes, Hand der Göttin, Hand des Eṭimmu,
Bann, Hand der Menschheit, Betrübnis und schlechter Zustand des Fleisches sind mir genaht, tagtäglich klage ich,
Gott, König, Herr und Großer haben mich fortgejagt,
Schlechte Weisungen (durch Opfer), böse, ungute Zeichen, fehlerhafte, drückende, böse, ungute Orakel,
Finsternis (?), Erwürgung des Schafes, — — — —, Zubehör des Barû haben sich mir hinderlich in den Weg gestellt.
Jetzt, Marduk, großer Herr, und Eru'a, große Braut,
rufe ich euch, wende ich mich an euch, schaue ich auf euch, fasse ich euren Ulinnu,

falle ich zu euren Füßen nieder, auf euren Befehl .... fasse ich euren —.
Den Wolf aus Zedernholz, als Wächter des Heils, der ....,
habe ich vor euch gestellt, der euer Tor tagtäglich bewacht,
welcher den Bösen, den Gallû, den Feind vertreibt, welcher ausreißt Zauber, welcher löst Zauber, Spuk, die bösen Machenschaften der Menschheit,
welcher den erzürnten Gott und die erzürnte Göttin versöhnt,
welcher Fürbitte einlegt bei Marduk und Eru'a, seinen Herren (?),
gib ihm, Marduk, großer Herr, eine Entscheidung des Lebens,
tagtäglich folge mir Gutes und Leben meiner Seele.
Den Bösen, den Feind, Zauber, Spuk, Hexerei, böse, ungute Machenschaften,
das Übel der Krankheit, Zitarruda, Dibala, Kadibbida, Antašubba, Dingir-lugal-ùr-ra,
Hand der Göttin, Hand des Eṭimmu, Bann, Hand der Menschen möge er täglich aus meinem Leibe vertreiben.
Ṣarpanitum, die erhabne Herrin, die Lieblingsbraut Marduks,
— — — — — —, schütze täglich mein Leben.

Rückseite.

— — — — — Zauber, Spuk, Hexerei. — — —
— Gold — — Mein Gott und meine Göttin mögen sich erbarmen,
— — — — [mögen sie] herbeiführen, mein Gott und meine Göttin mögen kommen,
— — — — — — — — — — — gnädiges — — — — *mögen* gesandt werden,
— — — — — — täglich will ich dir dienen: Ṣarpanitum, hohe Herrin, deine Größe will ich verkünden.
Auf euren erhabenen Befehl, der sich nicht verändern läßt, und eure wahrhafte Zusage, die (nicht) übertreten wird.

— — [um] — — — aller Götter zu lösen, damit Antašubba, Dingir-lugal-ùr-ra, Hand des Gottes, Hand der Göttin, Hand des Eṭimmu,
Bann, Hand der Menschen, Übel der Gesichte (und) Zeichen dem Menschen nicht naht.

Ritual dafür: Einen Wolf aus Zedernholz sollst du machen, an einem goldenen Bande sollst du ihn „aufreihen"
den — aus Silber mit einem goldenen Rande umsäumen, Lazuli, Ka-mi-è-Stein daraufsetzen,
[die Beschwörung]: Marduks — bin ich, der den Feind vertreibt, Machenschaften — — — —,
Diese Beschwörung sollst du auf den Wolf schreiben,
auf das hergestellte Gehege reines Wasser sprengen, einen Altar vor Marduk und Eru'a aufstellen,

Datteln, šasqû-Mehl hinschütten, ein Mus aus Honig und Rahm hinstellen,

2 Räucherbecken mit Gewürzkräutern bestreuen, reines Wasser ausgießen.

Keulenfleisch, Lendenfleisch, [Brat]fleisch sollst du heranbringen,

Brei ausgießen, den Wolf nebst seinem *Zubehör* zwischen beide Opferzurüstungen stellen,

also sprechen: Nimm (es) in Empfang, Marduk, Herr von E-sag-ila, erhabner Herr, nimm (es) in Empfang, Eru'a, Herrin von Babylon, große Herrin!

Dann sollst du *gehen* und zwei . . *Behälter* zur rechten und linken Seite jeder einzelnen (Opfer)zurüstung stellen,

mit . . . beladen, Zedernholz, Zypressenholz, gutes Rohr hineintun,

. . . einen bur-zi-gal-Topf, *aus dem noch keine Mischung ausgegossen worden ist*, (nehmen) 2 Fackeln, Zedernholz, Zypressenholz, gutes Rohr hineintun,

weiße Wolle, rote Wolle *heranbringen*, *Feuer* am Ufer des Flusses hintun, auf den abru werfen.

Also sollst du sprechen: Nehmt (es) in Empfang, ihr großen Götter, alle, deren Namen genannt ist. Dann sollst du eine Mehlspende ausschütten, eine Trankspende ausgießen, dich *entfernen*

(und:) Marduk, großer Herr, Fürst Himmels und der Erden! dreimal sprechen.

Sobald du (es) gesprochen hast, sollst du den Wolf erheben, die Beschwörung, die auf den Wolf geschrieben ist,

[siebenmal] vor dem abru des Marduk, siebenmal vor dem abru der Eru'a sprechen,

[zwischen] beide Opferzurüstungen treten, also sprechen:

D[u], Wolf, Heilswächter des Marduk und der Eru'a, Entscheidung des Lebens

. . . . der Seele . . . . *sei* mir *heute gegeben*!

Marduk, behalte mein Gebet, Eru'a, höre mich!

[Marduk] und Ṣarpanitum, *entfernet* alles Böse, alles Ungute,

[die Hand des Gottes, die Hand der Göt]tin, die Hand des Eṭimmu, Bann, Hand der Menschheit, laßt meinem Körper — — — — — — nicht nahen, nicht — — — —!

Auf Befehl des Gottes — — — — — und der Ṣarpanitum — —.

Sobald du gesprochen hast, *falle nieder*, sobald du *gebunden* hast — — — — seine Beschwörung am Morgen — — — — — — — — — — — — lege auf deinen Nacken, — — *unreinen* — — — —.

Dreimal setze ein — — — — er möge heil sein — — — — —

— — — — [unverständlich] — — — — — — — — — — —

---

nimm das Zubehör, das (dir) in die Hand kommt.

Anmerkungen.

Vs. Z. 1. Für an-ta-šub-ba, lugal-ùr-ra vgl. Bem. zu Nr. 31, Z. 31.

Z. 5. uk-tam libbi vom St. katâmu?

Z. 9. mašû wohl gleich syr. ܡܣܐ „zerfließen".

Z. 10. Kúr-Gír ist wohl = kurgarû. Am Schluß wird ana gimirti-šú(!) zu lesen sein. Der Schreiber hat einen Fehler begangen.

Z. 23. kipu ist ein terminus technicus für einen Opfergegenstand.

Z. 24. ^{amêlu}Ka-Abrig ist nach einem Assurvokabular = ašipu.

Z. 25. ašipu, eššepu, mušlalaḫḫu sind Beschwörungspriester.

Z. 29. Für šarû vgl. Muss-Arn. s. v.

Z. 32. Ergänzung unsicher.

Z. 39. Sag-Pa-Kil = nissatu s. Brünnow 3602.

Z. 42. šum-šú III/1 von mašû „dunkel sein"; vgl. Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre, S. 82, Anm. 1.

Z. 46. ur-idimmu, wörtlich „wütender Hund", = Wolf?

Z. 54. zitarruda ist Lebensabschneidung, dibala Rechtsverkehrung, kadibbida Mundfesselung.

Rs. Z. 13. Gi-Gab-A ist abru zu lesen, wie sich aus dem folgenden ergibt.

Z. 21. lâ tab-bak bil-lil-te richtig gelesen? Eine andere Deutung der Zeichen ist mir nicht möglich.

Z. 22. Das Zeichen für šipâtu hat hier im ganzen 4 wagerechte Keile. tu[-uṭ]-ṭa-aḫ von ṭaḫû? šapâku wird durch lal ausgedrückt.

Z. 29 ist paläographisch sehr unsicher.

Z. 30 ff. sind sehr lückenhaft und paläographisch unsicher.

Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads.

Von

Alfred Hillebrandt.

Chāndogya-Upaniṣad 8, 6, 5.

athaitair eva raśmibhir ūrdhvam ākramate | sa om iti vā hodvā mīyate; so liest die Ausgabe der 108 Upaniṣad und, nur durch Avagrahazeichen verschieden (*vā ″ hodvā mīyate*) die der NSP. von 1910 (Nr. 63). Da das keinen Sinn gibt, hat Böhtlingk geschrieben: *sa om iti vāha | ud vā nīyate* und übersetzt: „man sagt entweder *om* oder wird (ohne *om* gesagt zu haben) hinaufgeführt"; Deussen (Sechzig Upaniṣad, S. 194) *sa 'om' iti vā ha ūrdhvam īyate*: „dann steigt er entweder [oder, als Nichtwissender, auch nicht] mit dem Gedanken an *om* in die Höhe".

Es ist klar, daß der Text nicht ganz in Ordnung ist und geheilt werden muß. Durch D.'s Vorschlag *ūrdhvam īyate* ist ein richtiger Anfang gemacht, wenigstens die Richtigkeit der Buchstaben *m īyate* möchte ich nicht bezweifeln. Unrichtig ist aber die Annahme eines „entweder — oder", eines Emporsteigen mit oder ohne *om*. Zu lesen dürfte sein: *sa om iti vāhaḥ*: „*om* ist das Fahrzeug; er (oder ‚es') eilt empor".

Damit ist in der Chāndogya-Upaniṣad derselbe Gedanke ausgesprochen, den wir in der Amṛtanāda-Upaniṣad finden, daß der *om*-Laut ein „Fahrzeug" sei: *oṃkārarathaṃ āruhya*. An unserer Stelle ist der Hinweis auf den *om*-Laut nach dem vorhergehenden Emporsteigen auf den Sonnenstrahlen überflüssig und, nach meiner Ansicht, nur auf dem Wege über eine Randbemerkung, die ein alter Schreiber seinem Texte als Parallele hinzufügte, in den Zusammenhang geraten.

Īśa-Upaniṣad 8.

sa paryagāc chukram akāyam avraṇam asnāviraṃ śuddham apāpaviddham | kavir manīṣī paribhūḥ svayaṃbhūr [yāthātathyato] arthān vyadadhāc chāśvatībhyaḥ samābhyaḥ. Das Verbum *paryagād* paßt an diese Stelle nicht; Deussen übersetzt: „er streckt sich ringshin, körperlos und sehnenlos usw." Auffallend ist das Nebeneinanderstehen des unpersönlichen *akāyam* neben dem persönlichen *kavi.* Einen besseren Sinn erhalten wir durch die

Veränderung von *paryagāt* in *paryahāt*: der *kavi* gibt seine körperlose, reine Erscheinung auf und wird zum Schöpfer der Welt.

Bṛhad-Āraṇyak. 4, 3, 31 (Śat. Br. 14, 7, 1, 31).

salilá éko draṣṭā́dvaitaḥ bhávaty eṣá brahmalokáḥ samrād íti hainam uvāca. Böhtlingk übersetzt: „es wogt der Seher ohne ein Zweites". Deussen: „Wie Wasser [rein, vgl. Kāṭh. 4, 15] steht er als Schauender allein und ohne Zweiten" und in der Anmerkung: „oder *salile* „in dem Gewoge" (vgl. Śvet. 4, 14 *kalilasya madhye*) weniger gut". Die Übersetzungen sind formal richtig, aber man kann sich doch unter dem „wogenden" Seher nichts vorstellen und auch unter *arṇava*, *samudra* nichts, was zur Aufklärung diente, finden. So lange die Erklärung nicht auch sachlich gestützt ist, möchte ich vorschlagen, unter gleichzeitiger Veränderung der Akzente, zu lesen: *sá kíla éko*. Das Wörtchen *kíla* kommt in den Brāhmaṇas anscheinend nicht oft vor; während *salilá* als Wort für Wasser sich leicht einstellt und durch manche Verbindungen wie Bṛh. Ār. 2, 1, 8: *apsu puruṣam*, 2, 5, 2 *apsu-amṛtamayaḥ puruṣaḥ* Ideenzusammenhänge hervorgerufen sein mögen, die an dieser Stelle nicht begründet sind. Das Fehlen des Sandhi stört freilich.

neti neti.

Vor längerer Zeit habe ich die Ansicht ausgesprochen, daß das *na* in der der Beschreibung des Brahman gewidmeten Stellen Bṛhad Ār. 2, 3, 11; 3, 9, 28; 4, 2, 6; 4, 27 nicht als „nein, nein" oder „nicht, nicht" zu erklären ist, sondern = *vṛ́* = *om* steht (DLZ. 1897, 1929 und GGA. 1889, 415). Es handelt sich um die Texte 2, 3, 11: *athāta ādeśaḥ* | *neti neti* | *na hy etasmād iti nety anyat param asti* | *atha nāmadheyaṃ satyasya satyam iti.* Böhtlingk fügt seiner Übersetzung („nun folgt der Ausspruch. Er lautet: ‚nicht, nicht', da nichts anderes über dieses Nicht geht. Der Name für Wahrheit ist aber Wahrheit usw.) zur Erklärung hinzu: „soviel als der Geist (*puruṣa*) läßt sich nicht näher bezeichnen"[1]); 3, 9, 28 = 4, 2: *sa eṣa neti nety ātmā* | *agṛhyo na hi gṛhyate* | *aśīryo na hi śīryate* | *asaṅgo 'sito na sajyate* | *na vyathate.*

1) Deussen (sechzig Up., S. 414) „es ist nicht so! es ist nicht so"; ‚denn nicht gibt es außer dieser [Bezeichnung], daß es nicht so ist, eine andere', und in der Anmerkung fügt er hinzu: „oder: ‚denn nicht gibt es außer diesem (Brahman) — darum heißt es: „es ist nicht so" — ein anderes darüber hinaus" [mit dem es durch das Wort „es ist so" verglichen werden könnte]; ebenso Geschichte der Philosophie I, 2, 136. Auf die indischen Erklärungen solcher Formeln, worauf D. sich beruft, möchte ich nichts geben. Oltramare in seiner Geschichte „des idées théosophiques dans l'Inde" p. 7 schließt sich D. an: „Il est probable, cependant, que *iti* n'a pas dans cette fameuse formule un autre sens que dans tant de passages où il sert à mettre en relief un mot, une phrase; en ce cas, il faudrait comprendre: ‚Non! non! je le dis'; bien entendu, la négation porterait non pas sur l'existence de Brahman, mais sur ce qu'on en peut dire ou penser". Aber auch diese Deutung überwindet, scheint mir, die Schwierigkeit nicht völlig.

Der Wortlaut scheint die Übersetzung mit „nicht“ oder „nein“ allerdings zu rechtfertigen, denn sie umschreibt die Beschaffenheit des Ātman mit negativen Eigenschaften. Aber dennoch ist sie sehr seltsam; denn sie setzt für das positivste, was die Philosophie kennt, für das allein Seiende die Negation und stellt sich in Widerspruch mit bekannten und bestimmten Angaben, wie z. B. Kaṭha Up. 6, 12: *astīti bruvataḥ*; Maitrī 4, 4: *asti brahma*; TBr. 2, 6, 1: *asti brahma* usw., so daß ein Zweifel an dem Wert jener Deutung berechtigt ist. In Wirklichkeit gehört sie in das Reich der etymologischen Spielereien, die eine bekannte Liebhaberei der Upaniṣad-Autoren sind; sie ist zwar nicht so plump, aber sie steht nicht viel höher als die Zerlegung von *satyam* in *sat-ti-yam* (letzteres gleich Wurzel *yam*!) oder *sa-tyam* oder von *araṇya* in *ara-ṇya* (Chānd. Up. 8, 5), *āṅgirasa* von *aṅga-rasa* (Bṛh. Ār. I, 3, 9) und gleiche Auswüchse gelehrter Deutelust.

Es war aus alter Zeit eine Bejahungspartikel überkommen, die nicht mehr gebräuchlich und mit der Negation gleichlautend geworden war. GGA. 1889, S. 415 ist schon auf Ait. Brāhm. 16, 20 f. hingewiesen: *yad vai devānāṃ neti tad eṣām om*; Śat. Brāhm. I, 4, 1, 30: *yad vai nety ṛcy om iti tat.*

Eine solche Partikel ließen sich die etymologischen Erklärer nicht entgehen; sie bot ihrer Deutekunst einen gern gebrauchten Anhalt und veranlaßte sie, von ihr an unsern Stellen Gebrauch zu machen. Daß sie es damit nicht so ernst meinten, kann auch die Fortsetzung jener ersten Stelle: *atha nāmadheyaṃ satyasya satyam* zeigen. Für uns ist die etymologische Spielerei unübersetzbar; übersetzen wir sie mit „nicht, nicht“, so setzen wir uns in Widerspruch mit der ursprünglichen Bedeutung dieses *na* und mit dem *asti brahma*; übersetzen wir sie mit „ja, fürwahr“, so verliert das Wortspiel seinen Sinn[1]). Hätte aber der Verfasser sagen wollen, „es ist nicht so, es ist nicht so“, so würde er *iti na*, resp. wenn man die Formel zitiert, *iti neti*, nicht *neti* geschrieben haben. Wenn der Autor von Bṛh. Ār. 2, 3, 11 für *neti* wirklich *iti na* (Deussen I, 2, 136) setzt, so ist das eine Interpretation, die den Wortlaut umstellt und in diesem Falle ändert.

Die Repetition in der Serērsprache von Senegambien.

Von

Ferdinand Hestermann.

An anderer Stelle[1]) habe ich schon ausgeführt, welche Wichtigkeit dem Serēr in der Afrikanistik zukommt, und zugleich, wie bedeutungsvoll es für uns ist, den ganz eigentümlichen Vorgang des Anlautwechels dieser Sprache zu erfassen. Ebenda[2]) habe ich auch, wie schon Meinhof vor mir[3]) scheint erkannt zu haben, darauf hingewiesen, daß jeder Einzellaut in einer Dreistufung auftritt. In der Darstellung der Reduplikation ist von der Hervorkehrung dieses Vorganges grundsätzlich Abstand genommen. Denn es gilt zu erkennen, welches der Grundlaut, und welches seine erste und zweite Entwicklung ist. Wir haben erkannt, daß wir für einunddenselben Laut sogar eine entwickelte und eine unentwickelte Reihe, mit andern Worten, die Anwendung des Anlautwechsels und seine Unterlassung vorfinden. Diese Vorkommnisse müssen streng voneinander gesondert werden.

Und wenn wir die Vorkommnisse ihrer Form nach genau festgelegt haben, so ist damit erst die Möglichkeit, gegebenenfalls den Grund, die Bedeutung des Anlautswechsels einzusehen, geboten. Es müssen also, um in letzterer Erkenntnis nicht fehlzugreifen, erst alle Seiten ihres Vorkommens der Reihe nach betrachtet werden.

Neben der Reduplikation, die als solche nur eine einzige sein kann (wenigstens wie wir sie zu benennen gewohnt sind, — das Gesetz einer verstümmelten oder gespaltenen anlautenden Konsonantengruppe kommt hier nicht in Betracht), ist die Repetition eine ihrer Natur nach formenreichere Erscheinung.

Dieses Bild eines größeren Formenreichtums mußte im Serēr noch eine ganz besondere Steigerung erfahren, sobald das Gesetz des Anlautwechsels auch das in Rede stehende Gebilde beeinflußt. Das ist in der Tat der Fall.

Man ist aber demzufolge noch nicht berechtigt, nun auch den weiteren Schluß auf häufigeres Vorkommen dieser Formen in der Sprache zu machen. Wir müssen eher das Gegenteil behaupten:

---

1) WZKM. 26, 1912, 350—362.
2) a. a. O. 362.
3) ZDMG. 65, 1911, 177—220 passim.

122 Fälle verteilen sich auf 27 Formen. Dabei ist dann wieder auffällig, daß der Anlautwechsel sich in diesen Beispielen in unerwartet seltener Form findet, wenn man wenigstens die von uns gegebene überreiche Liste bei der Reduplikation im Auge behält, die übrigens demnächst noch stark vermehrt werden wird.

I. Reine Repetition.

A. Einsilber.

a) 1. Vokale. — *a-a* non.

2. Vokalischer Anlaut: — *-ah-ah* Suffix: attendant.

b) Konsonantischer Anlaut.

1. Offene Silben:

Diese Fälle sind ihrer Natur nach nicht von der Reduplikation zu unterscheiden, da ja eben letztere darin ihre Eigentümlichkeit hat, daß der Auslautkonsonant in der Reduplikationssilbe nicht mit wiederholt wird. Als ausschlaggebendes Kennzeichen könnte aber dienen, daß außer dem fraglichen Beispiel von einer Wurzel andere Wortbauformen nicht vorkommen. Noch größer wird die Schwierigkeit, wenn dem Vokalauslaut ein vokalanlautendes oder ein konsonantisches Suffix sich mit gelegentlicher Darangabe des Anlautvokals anhängt. Aus der Tabelle der Reduplikationen ergibt sich aber mit absoluter Sicherheit, daß nomina agentis immer als reduplizierte Formen zu fassen sind. Ich gebe diese darum im Folgenden nur der Vollständigkeit wegen.

	ke-ke(*-n*) ces, pl. ceci.
	ko-ko fana coco(tier).
	ta-ta fana barricade.
	fa-fa c'est passé (passer).
ńu dénigrer, diffamer, médire.	*ńu-ńu oha* dénigreur, détracteur, diffamateur, médisant.
	ma-ma d'ombo jouer (bandeau).

2. Geschlossene Silben.

a) Ohne Suffix:

kăt galopper.	*kat-kat* (grelotter).
mos kar très beau.	(*mos*) *kar-kar* parfait, splendide (magnifique).
t'ip-t'ip-in piquer, larder.	*t'ip-t'ip* sautiller.
rèɷ-at reclouer.	*téɷ-téɷ na* tamis.
tèm-tèm-in sucrer.	*tém-tém* sucré, doux (en goût).
fit craindre.	{ *pit-pit al* palpitation. / *fi-pit-pit* palpiter.
băk provoquer.	*bak-bak* en un clin d'œil.
ɷonɷ[!]*ol* cloche-pied.	*doɷ-doɷ* (cloche-pied).
	du-mpè[*ɷ*]*-mpèɷ na* lézard joli.
bug aimer.	*bug-bug* raffoler (de).

bor décolorer, defeuiller.	*bor-bor* inutilement.
	(*bon-bon fana* pastille.)
sah même.	*sah-sah* même.
sań biffrer, effacer.	*sań-sań* (*fana*) privilège, puissance, juridiction, (libre), permission, prépondérant, le pouvoir, apogée, ascendant, autorité, autorisation, faculté, empire, droit, domination, malfaiteur.
	say-say dépravé.
say-say-and corrompre.	*say-say al* impudicité, impureté.
	say-say fana canaille.
suy parsemer.	*suy-suy* bruiner.
	sōr-sōr fana rameau, palme.
	rig-rig cahoter.
	lèw-lèw quelques-uns.
mèn ici.	*mèn-mèn* (mêler).
yak na altération, avarie.	*yak-yak na* altération, avarie.

β) Mit Suffix.

hay fatigué.	*kay-kay-°n* chanceler, tituber.
hir-é se battre, combattre.	*kir-kir-in* se débattre.
how (tarder).	*kow-kow-in* piler en frappant des coups doubles.
hir exciter.	*gir-gir-in* soubresaut.
wur retentir.	*gur-gur-in* gargouiller.
hor faire semblant de dormir.	*gor-gor-°n-oh* faire (le crâne). *gor-gor-°l-oh* faire le bravage, vif.
tèm-tèm sucré.	*tèm-tém-i* sucré. *tèm-tèm-in* sucrer.
	tuń-tuń-i tâtons (à).
d'ak-andoh enjamber.	*t'ak-t'ak-in* faire trotter.
t'ip-t'ip sautiller.	*t'ip-t'ip-in* piquer, larder.
d'ep-i dédaigner.	*t'èp-t'èp-in* frétiller.
	t'od-t'od-in marcher en sautillant.
d'ik-oh négocier.	*d'ik-d'ik-oh* négocier.
pit-pit al palpitation.	*pit-pit-in* battre (cœur), palpiter.
vās écailler.	*bas-bas-in* ruisseler, ruisselant.
bug aimer.	*bug-bug-é* avide.
foy lamenter à la mort de qq'un.	*foy-foy-in* voltiger.
vay ivre.	*vay-vay-in* frétiller.
	vét-vét-u ol alcyon.
bug aimer.	*mbug-mbug-é na* ambition, convoitise.
sah végéter.	*sah-sah-in* disperser.
say-say dépravé.	*say-say-and* corrompre.

suy parsemer. — *suy-suy-in* saupoudrer ça et là (répandre), pleuvoir finement.

ray-ray-na piquant.

rit-rit-in crépiter.

lay dire. — *lay-lay-ah-in* répéter sans cesse (ressasser).

yuk-yuk-in marcher lourdement et péniblement.

B. Zweisilber.

a) Vokalanlaut. — *bod-ahin-ahin* (Suffix) répolir.

b) Konsonantischer Anlaut.

d'aha-d'aha la algue, goëmon.

ndanka ndanka insensiblement.

patah-patah-in barbotter.

bug aimer. — *bugé-bugé-na* ambitieux.

foro-foro fana mil très gros.

(?) *mbara[m]-mbaram na* (plante . . . .).

lawa-lawa na rhinocéros.

liko-liko al brancard pour porter les morts, civière.

liko-liko ol corbillard.

yaga yaga al vague.

yaga-yaga ol lame.

yaga-yaga la onde.

Mit Suffix. — *katar-katar-i* marcher en balançant le corps.

II. Mit „Bindevokal".

A. Einsilber. — *sal-é-sal ka* pantalon.

lub-ā-lub fana basilic (plante).

may-u-may légion.

mut-u-mut ol moucheron.

yag-é-yag ak houle.

B. Zweisilber. — *ndawan-a-ndawan* (manquer).

III. Mit „Bindesilbe" (Suffix als Infix).

ńaw-il-ńaw al arc-en-ciel.

IV. Mit Vokalwechsel.

bisir-basar al mille-pattes, mille-pieds, myriapode.

yag-e-yag-a al flot.

V. Mit konsonantischem Anlautwechsel.

a) Guttural.

1\. *k-g.* — *ka-ga*, *kā-ga* } cela.
ké-gé ça.

2\. *k-h.* — *kod'e-hod'é ka* ce qu'on nourrit à basse cour.

3\. *w-g.* — *o-wa-ga* même.

b) Dental.

1\. *t-d.*
do brédouilleur, begayer. — *to-do oha* brédouilleur, bègue.

2\. *nt'-t'.* — *nt'ay-t'ay fana* débauche.

3\. *r-d.* — *wo-rom-dom na* fourmi grosse noire.

c) Labial.

1\. *p-f.* — *pano-fano-°h* cire des oreilles.
pul-e-ful jouer (bandeau).

2\. *mb-b.*
bug aimer. — { *mbug-bug-é na* avidité, cupidité, vive affection.
mbug-bug-ir na luxure, incontinence.

d) Liquida.

s-r. — *sam-[b]-ram-°d* désunir.

Dieses Beispiel ist wahrscheinlich anders aufzufassen: das *m* der zweiten Silbe ist eine Assimilationserscheinung, während das *b* ein Sproßkonsonant — ohne Funktion — ist. Dann wäre *r* ein Suffix, °*r* und die Form zu lesen: *sam-°r-and*: das stimmt auch sachlich genau zu *sambrand* diviser.

e) Nasal.

n-ń. — *fa nar-ńar* (coton).

VI. Mit konsonantischem Auslautwechsel.

doy-doh-ké muk insatiable oder *doy-°d-oh-°k-é* (?).
bir-bil (allumé).
bīr-bīl flamber.
bèl-féd-in (épilepsie).
fag-un-fāk l'an dernier à cette époque.
fer-è-mbèd' ol, *pér-è-mbèd' ka* } cire des oreilles.
ńot-noh (se distraire) ist wohl *ńot-°n-oh* zu lesen.
ker-kend-èl la boule du fuseau.
mar-mah al fourmi (meurt après avoir mordu).
ndoha-ndora gêner.
gid'-gin détremper.

t'ad-d'aŋ (missionnaire).
pat-a-par(é)al orang-outang, babouin.
mbos-o-bol-i fana jouet.
fèlèm-fèd'èm ol tempe.
and-ad-ar barbare.

VII. Mit verkümmertem muta-cum-liquida-Anlaut.

blib-°lib (lever).
k°an-kraŋ na cancrelah.

Letzteres Beispiel ist als Entlehnung natürlich rein schematisch.

VIII.

Wie schon manche der aufgezählten Formen unsicher sind, so sind es andere noch mehr, denen jede Parallele fehlt. Folgende Formen sind aber eben wegen ihrer Parallele erwähnenswert:

ra-kakak-i grincer.
ra-tatat-in crépiter.
re-tetet-in pétiller.
lu-kukuk-al hibou, chat-huant.

Bemerkenswert ist die Übereinstimmung des Vokals der Vorsilbe mit dem des „Stammes", besonders, da drei verschiedene Vokale vorliegen, von denen einer wieder doppelt vertreten ist, also im denkbar günstigsten Verhältnisse bei vier Beispielen.

IX.

Als ganz einzig dastehende Form bleibt:

ku-ku-da-da-m al lézard vénimeux.

zu erwähnen, mit anscheinend doppelt repetiertem Zweisilber.

Fragt man angesichts der aufgeführten Beispiele nach der Bedeutung der Repetition, so ist keine rechte Antwort ersichtlich. Wenn sie Häufigkeit, Kleinheit, Eindringlichkeit wiedergibt, so sind das eben Dinge, die überall ihre Parallelen finden und darum nicht als besonders eigenartige Spracherscheinungen des Serēr anzusehen sind. Man sieht das übrigens leicht in der gegebenen Liste selbst, indem manches französische Verb der analogen Endung -iller entspricht: sautiller, gargouiller, frétiller, pétiller und ähnliche Endungen.

Nachdem nun in der eingangs zitierten und der vorliegenden Arbeit die beiden spezifischen Reihen mit Anlautwechsel erörtert sind, bleiben noch zwei allgemeine, aber überaus reichhaltige Vorgänge zur Besprechung übrig: die Suffixlehre und die Pronominallehre. Gerade letztere macht in ihrer eigenartigen Doppelung die Serērgruppe wichtig. Für Präfixe liegen nur minimale Anzeichen vor.

Indologische Analekta.

Von

Johannes Hertel.

(Fortsetzung; I, 1—7 s. ZDMG. 67, 609—629 und I, 8 s. 68, 64—84.)

9. Schließlich muß hier noch auf einen Einwurf eingegangen werden, da er, wenn er berechtigt sein sollte, meine Arbeitsmethode als verkehrt erweisen und die durch sie für die Geschichte des Pañcatantra gewonnenen Ergebnisse schlechthin über den Haufen werfen würde. Denn da uns Daten über Ort und Zeit und Quellen der einzelnen Pañcatantra-Rezensionen nur ganz ausnahmsweise vorliegen, so läßt sich die Geschichte des Pañcatantra nur durch minutiöseste Quellenuntersuchung an der Hand der Texte selbst bis zu einem gewissen Grade feststellen. Unter die Hauptkriterien, welche uns die Anordnung der einzelnen Rezensionen gestatten, gehört der Inhalt an Erzählungen und deren Reihenfolge. Da wir ferner weder das Manuskript des Verfassers, noch eine ganz genaue Abschrift desselben besitzen[1]), so ist es natürlich auch wichtig,

1) D. L. 1910, Spalte 2761 sagt Winternitz: „Gegen Hertels Annahme daß das Tantrākhyāyika die älteste Fassung des Pañcatantra am besten repräsentiere, und für die Vermutung, daß Somadevas Vorlage, wenn wir sie hätten, ein besserer Vertreter des Ur-Pañcatantra sein könnte, spricht die Tatsache, daß keine Erzählung bei Somadeva steht, für deren Unechtheit irgendwelche triftige Gründe sprächen, während andrerseits alle unechten Geschichten des Tantrākhyāyika bei Somadeva fehlen. Dasselbe gilt (in geringerem Grade) auch von der Pahlawi-Rezension“ usw. Winternitz bekämpft hier eine Meinung, die gar nicht die meinige ist. Über die Vorzüge und Nachteile Somadeva's und seiner Vorlage unterrichten S. 42f. meiner „Einleitung“, über die der Pahlavī-Rezensionen die Seiten 43—64. S. 64, Z. 1f. sage ich ausdrücklich: „Hätten wir das Sanskritoriginal der Pahlavī-Übersetzung, so würden wir in ihm einen dem Tantrākhyāyika gleichwertigen Text besitzen“. Ferner habe ich ja nirgends die Mängel des Tantrākhyāyika verkannt, was sich aus dem Apparat der kritischen Ausgabe ebenso ergibt, wie aus der Kritik des Erzählungsinhaltes, S. 126ff. der „Einleitung“ zur Übersetzung. Jeder der beiden Archetypen K und Ś hatte seine Zusätze und einige nachweisbare Lücken. Aber der ungeheuere Vorteil, den das Tantrākhyāyika uns bietet, liegt eben darin, daß es die einzige Fassung ist, die den ausführlichen und nicht absichtlich geänderten Wortlaut des Verfassers enthält, den keine einzige andere indische Pañcatantra-Fassung erhalten hat, während die Pahlavi-Übersetzung ihn durch zahllose Mißverständnisse entstellt. Das habe

zu untersuchen, wie weit die Erzählungen in den ältesten Fassungen echt sind.

In der Einleitung zu meiner Übersetzung des Tanträkhyāyika, S. 126 ff. habe ich nun einige Kriterien aufgestellt, die uns gestatten, die Echtheit der Erzählungen zu prüfen. Winternitz wendet sich in der D. L. 1910, Sp. 2759 ff. gegen zwei derselben, nämlich 1. gegen den Grundsatz, daß die echten Erzählungen, dem Charakter des Werkes entsprechend, eine Klugheitslehre oder politische Lehre, keine Sittenlehre einschärfen dürfen; 2. gegen den, daß jede Erzählung des Einschubs verdächtig ist, die in einer der Quellen Pahlavi-Übersetzung, Somadeva, Südliches Pañcatantra, Nepalesisches Pañcatantra (ν), Tanträkhyāyika α und Tanträkhyāyika β fehlt.

Gegen das erste Kriterium wendet Winternitz ein, die unzweifelhaft echten Erzählungen II, i „Hiraṇyas Erlebnisse" und III, ii „Königswahl der Vögel" hätten mit Klugheit nichts zu tun.

Dagegen ist zu sagen: die Erzählung II, i ist nur vom Herausgeber, nicht vom Verfasser als besondere Erzählung gezählt. Daß der Vf. sie nur als Rahmenbestandteil betrachtet, ergibt sich ohne weiteres aus dem Fehlen der Überschriftsstrophe und natürlich daraus, daß der „Held" eben eine Person der Rahmenerzählung ist. Abgesehen davon aber schärft diese Episode die sehr wichtige politische Klugheitslehre ein, daß die Untertanen einen König verlassen, der keinen Staatsschatz mehr besitzt: vgl. Ausgabe, S. 80 ff., Übersetzung, Bd. II, S. 75 ff. Die bei den Jaina verbreitete amüsante Geschichte von den Mitteln, durch welche Cāṇakya es sich angelegen sein ließ, den leeren Staatsschatz seines Günstlings zu füllen, zeigt, wie bekannt die Notwendigkeit einer gefüllten Kasse für das Staatsleben war.

Die zweite von Winternitz angeführte Erzählung schärft eine politische Klugheitsregel ein, die gleichfalls noch heute nichts von ihrer „Aktualität" verloren hat: „Rede nicht unbedacht und berate dich, bevor du sprichst und handelst, mit geeigneten Freunden". Sie wird am Schluß der Erzählung in vier Strophen (II, 65—68) und einigen Prosazeilen ausdrücklich genug als Fazit derselben gezogen.

Darin gebe ich Winternitz Recht, daß ich selbst die politische Klugheitslehre in der Erzählung von der Maus als Mädchen nicht gesehen habe, die darin besteht, daß „Art nicht von Art läßt". Es

ich ja eingehend genug nachgewiesen, und die Probe aufs Exempel kann jeder machen, der die Neuausgabe des Alten Syrers durch Schultheß nach Text und Anmerkungen vergleicht. Die Hoffnung, daß wir eine noch ältere Textfassung finden könnten, ist so gut wie aussichtlos. Wo im eigentlichen Indien nach dem Erscheinen der Jaina-Rezensionen ein älterer Text benutzt ist, ist es, so weit es sich bestimmen läßt, Śār. β. In Kaschmir selbst ist auch keine Aussicht für einen derartigen Fund mehr, und in Turkestan gewiß auch nicht, da die Buddhisten solche nach ihrer Anschauung sündhafte Werke gewiß nicht verbreiteten.

liegt darum, wie Winternitz mit Recht bemerkt, kein Grund vor, die Echtheit dieser Geschichte zu bezweifeln, zumal die eingehende Untersuchung oben Bd. 68, S. 73 ff. gezeigt hat, daß auch sonst ihr Charakter sehr gut zu dem der echten Erzählungen paßt.

Gegen das zweite von mir aufgestellte Kriterium wendet Winternitz ein:

„Jedenfalls scheint mir die Übereinstimmung zwischen zwei oder mehreren der alten Rezensionen das stärkste Indizium für den Zustand des Grundwerkes zu sein. Darum glaube ich auch, daß Geschichten, die bei Somadeva und in der Pahlawi-Rezension an derselben Stelle stehen, echt sind, auch wenn sie in einer der beiden Rezensionen des Tantrākhyāyika fehlen. So bin ich nicht überzeugt, daß die Geschichte von dem alten Mann, der den zur Nachtzeit in sein Haus gekommenen Dieb als Freund begrüßt, da er ihm zu der lange ersehnten Umarmung seitens seiner, über den Eindringling erschrockenen jungen Frau verhilft, von Hertel mit Recht als entschieden unecht in den Anhang verwiesen wird[1]). Ja, selbst die in vielen Rezensionen fehlende und von Hertel gleichfalls in den Anhang verwiesene Geschichte von der „hinterlistigen Kupplerin“ möchte ich nicht mit solcher Sicherheit für unecht erklären, wie es Hertel tut. Daß die ältere Rezension des Tantrākhyāyika und die Pahlawi-Rezension sie an derselben Stelle haben, spricht sehr für ihre Echtheit“ usw.

Um mit der zweiten von Winternitz angeführten Erzählung zu beginnen, so ist ihm zunächst darin ein Versehen untergelaufen, daß er angibt, sie stände in der älteren Rezension des Tantrākhyāyika und in der Pahlavī-Rezension an derselben Stelle; in ersterer steht sie nämlich im dritten Tantra (III, v), in letzterer im ersten (I, iii c). Außer in diesen beiden Rezensionen kommt die Geschichte in der ganzen großen Pañcatantra-Literatur nur noch in der einzigen bekannten Hs. des südlichen textus amplior, ξ, vor, hier aber wieder an anderer Stelle, nämlich als I, xxiii[2]). Also: von den über 100 Pañcatantra-Hss. aller Sanskrit-Rezensionen, die ich geprüft habe, haben mit Einschluß derjenigen, die der Pahlavi-Übersetzer vor sich hatte, ganze drei Handschriften die in Frage stehende Geschichte, und jede der drei Handschriften hat sie an einer anderen Stelle! Und an jeder dieser drei Stellen läßt sie sich als Interpolation glatt erweisen. Erstens im Tantrākhyāyika: da Tantrākhyāyika β nicht ein Abkömmling des Archetypos K, sondern, wie die große Masse der gemeinsamen Fehler beweist, ein aus einem Abkömmling des Archetypos K interpolierter α-Text ist, so ergibt sich aus dem Umstand, daß Tantrākhyāyika β diese Geschichte nicht hat, daß sie auch dem Texte von α nicht angehört, sondern erst nach der Abzweigung von β in eine α-Handschrift interpoliert

1) In den Anhang verwiesen ist sie aus dem rein praktischen Grunde, weil sie in dem Text von α, der an der Stelle lückenlos ist, nicht steht. Da ich α im Texte gebe, so weit es vorliegt, hätte ich die Erzählung von β, wollte ich sie nicht in den Anhang verweisen, in den Fußnoten unterbringen müssen. Letzteres habe ich aber mit keiner Erzählung getan.

2) Vgl. jetzt dazu S. 102 meines Buches „Das Pañcatantra“ [Korrekturbemerkung].

worden ist. Ob sie von da aus in mehrere α-Handschriften gedrungen ist, läßt sich nicht sagen, weil an der betreffenden Stelle nur die eine Handschrift P vorliegt. In dieser aber zeigt sich an der Einschubstelle sogleich das Ungeschick des Interpolators, insofern er, um überhaupt jemand zu haben, dem die Geschichte erzählt werden kann, plötzlich von anderen Raben spricht, was mit der vorhergehenden Erzählung im Widerspruch steht. Es kann gar keine Frage sein, daß β an dieser Stelle den ursprünglichen Text hat[1]).

Ebenso sicher ist die Erzählung in der Pahlavi-Rezension als Einschub zu erweisen. Hier tritt sie in der in allen Pañcatantra-Texten aus drei, in den Pahlavi-Rezensionen aus vier Erzählungen bestehenden Geschichte I, iii auf und ist in dieser als dritte Erzählung eingeschoben (zwischen Tantrākhyāyika I, iii b und c). In allen Sanskritfassungen sind die drei Erzählungen in einer Überschriftsstrophe zusammengefaßt, welche lautet:

जम्बुको हुडुयुद्धेन वयं चाषाढभूतिना ।
दूतिका तन्तुवायेन त्रयो ऽनर्थास्स्वयं कृताः ॥

Diese Strophe wird am Ende der Erzählung (Tantrākhyāyika I, 55 usw.) wiederholt, und an dieser Stelle haben sie auch die Pahlavi-Versionen:

Syr. I, 38: Der Verlust meiner Kleider rührt nicht von dem Diebe her, noch der Tod des Fuchses von den Widdern, noch der Tod der Hure von ihrem Gift, noch die Nasenamputation dieser Frau von dem Barbier: denn ein jeder von uns hat es sich selbst zugefügt.

Wolff I, S. 35: nicht der Dieb ist es, der mich bestohlen; nicht die Böcke, die den Fuchs getötet; nicht das Gift, das das schlechte Weib umgebracht; nicht der Barbier, der seinem Weib die Nase abgeschnitten, sondern ich und diese, wir haben alle unser Unglück uns selber zuzuschreiben.

Wir sehen, daß beide Versionen einander bestätigen, und daß sie zweifellos die Sanskritstrophe widerspiegeln. Selbstverständlich aber können die oben gesperrten Worte in dieser Sanskritstrophe nicht gestanden haben, weil für sie mindestens ein fünfter Pāda nötig wäre und eine Sanskritstrophe eben nur vier Pāda haben kann. Ich habe darauf bereits bei Schultheß, Anmerkung 70 (S. 178) hingewiesen.

In SP§ ist die Erzählung natürlich auch eingeschoben, da keine der zahlreichen Hss. des einfacheren Textes des SP sie

1) Vgl. Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika S. 141 oben.

hat, aus dem SPξ geflossen, und da die Geschichte auch in *v* und also schon in n-w fehlt.

Dazu kommt, daß im SPξ die Überschriftsstrophe bis auf einen Anklang im dritten Pāda völlig von der im Tantrākhyāyika *α* abweicht. Ersteres liest:

> अन्यथा चिन्तितं कार्यं देवेन [lies दै°] कृतमन्यथा ।
> विषचूर्णप्रयोगेन वेश्यमाता विनश्यति ॥[1])

Im Tantrākhyāyika lautet die Strophe:

> परद्रोहेण भोगाशा विनाशायैव केवलम् ।
> तूलिकाविषयोगेन कुट्टनी प्रलयं गता ॥

Und wie so die Überschriftsstrophen nicht auf die gleiche Quelle hinweisen, so auch die Erzählungen selbst in allen drei Fassungen, wie jeder durch Vergleichung feststellen kann. Es kann also weder die Rede davon sein, daß die Geschichte von der hinterlistigen Kupplerin im Urtext, noch davon, daß sie in einem der Archetypen K und Ś gestanden hat. Sie tritt nur in drei einzelnen Handschriften auf und da jedesmal unabhängig von den anderen Fassungen[2]).

Etwas anders liegt der Fall mit der Erzählung vom alten Ehemann, der jungen Frau und dem Dieb, insofern sie n u r in der älteren Rezension des Tantrākhyāyika fehlt. Ich habe in meiner Einleitung zur Übersetzung S. 141 bemerkt: „Auch diese Erzählung ist ein Schulbeispiel für Interpolation derselben Erzählung in den verschiedensten Rezensionen. Ihre Unechtheit wird außer durch das Zeugnis von Śār. *α* bewiesen durch die ganz ungewöhnliche und ungeschickte Art, in der sie in Śār. *β* in den Rahmen eingefügt ist, sowie durch das Zeugnis von Pa. [d. i. der Pahlavi-Rezensionen], wo der Rahmen bei dem Einschub zerstört ist, so daß der letzte Eulenminister nicht zu Worte kommt".

Diese Gründe bestehen natürlich noch, und aus ihnen ergibt sich ohne weiteres, daß die Erzählung wie so viele andere Zusätze aus einem K-Kodex in die *β*-Rezension des Tantrākhyāyika gekommen ist[3]). Die Tatsache besteht also, daß die — übrigens

1) Dieselbe Strophe findet sich am Schluß der nicht fertig gewordenen Rezension Dharmapaṇḍita's, der also auch die zugehörige Geschichte aufzunehmen gedachte. Vgl. ZDMG. 64, S. 61, 32. Der zweite Pāda heißt hier aber विप्रं भल्लूकभक्षणं. Hier sollte die in Rede stehende Erzählung also mit einer anderen (SPξ I, iv) verknüpft werden. — Vgl. jetzt „Das Pañcatantra", S. 102 usw. [Korr.].

2) Wenn Winternitz meint, der zotige Inhalt habe ihren Ausschluß aus dem alten Text bewirkt, so darf ich wohl auf meine Ausführungen ZDMG. 64, S. 631 f. verweisen. — Vgl. jetzt „Das Pañcatantra" S. 102 zu Nirm. Pāṭh. V, 9 usw. [Korr.].

3) Vgl. Einleitung zur Übersetzung S. 67 f.

herzlich dumme — Geschichte dem Archetypos Ś nicht angehörte, ja — nach Ausweis dessen, was oben über die Pahlavi-Rezensionen gesagt ist — auch nicht dem Archetypos K. Aber selbst angenommen, sie gehörte letzterem an, so müßte man trotzdem bei dem von mir ZDMG. 64, S. 631f. dargelegten Charakter indischer Überlieferung auf ihre Unechtheit schließen, so lange ihr Ausfall im Tantrākhyāyika nicht zu erweisen ist. Es geht nicht an, nach der Zahl der Handschriften abzustimmen; sondern hier ist wie in allen kritischen Fragen der Stammbaum der Rezensionen maßgebend; und dieser steht unbedingt fest.

Zu welchen verhängnisvollen Schlüssen die Anwendung des Winternitzschen Grundsatzes, daß das Vorhandensein derselben Erzählung in zwei alten [warum nur alten? Und wo ist die Grenze zwischen alt und jung?] Rezensionen für ihre Echtheit spreche, uns führen würde, kann man sich an der Konkordanz in der Einleitung zu meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika, S. 100ff. und an der anderen, ZDMG. Bd. 55, S. 300ff., klar machen. Wendet man den Grundsatz auf die erste Konkordanz an, so ergibt sich, daß Kṣemendra viel ursprünglicher ist, als Somadeva, die Pahlavi-Rezensionen und das Südl. Pañcatantra; wendet man ihn auf die zweite Konkordanz an, so ergibt sich die größere Ursprünglichkeit der beiden Jaina-Rezensionen gegenüber den älteren Fassungen, und Pūrṇabhadra, der streckenweise durch die älteren Fassungen, streckenweise durch den textus simplicior bestätigt wird, erschiene als die altertümlichste Rezension; die Mischhandschriften des textus simplicior aber würden aus demselben Grunde als echter zu gelten haben, als die des ursprünglicheren Textes, wie er in den Hamburger Handschriften und in h vorliegt. Wir müßten ferner annehmen, daß am Ende des ersten Buches nur der Anwari Suheilī und seine Abkömmlinge und der textus simplicior den echten Schluß bewahrt hätten, in welchem die Geschichte vom dummen Freund selbständig auftritt (von den anderen Fassungen hat sie nur, aber mit der vom weisen Feind verschmolzen, Pūrṇabhadra), während sie in allen Rezensionen des Kalila und Dimna, im echten textus simplicior und in allen Pañcatantra-Fassungen fehlt, die älter sind, als die Jaina-Rezensionen. Und ebenso müßten uns die Pañcākhyāna-Rezensionen der Hs. E, Meghavijaya's und Rāmamiśra's (Ms. 417) ursprünglicher erscheinen, als die Jaina-Rezensionen, weil sie mit Somadeva, Kṣemendra, dem Südl. Pañcatantra und dem Tantrākhyāyika als III, i die Erzählung vom Esel im Pantherfell haben; und doch wissen wir, daß die drei genannten Pañcākhyāna-Fassungen späte Mischrezensionen sind, die auf den textus simplicior und Pūrṇabhadra zurückgehen.

Mit anderen Worten: der Winternitzsche Grundsatz führt uns wieder zu Kosegarten zurück[1]). Er stellt

1) Siehe Kosegarten's Ausgabe des sog. textus simplicior, S. IX.

die wirklichen Verhältnisse geradezu auf den Kopf und zwingt uns, in den Bearbeitungen die Quellen, in den Quellen die verstümmelten Ableitungen zu sehen.

Als das Ursprüngliche darf *a priori* das weniger Umfangreiche, weniger Vollständige gelten, und Lücken, die man anzunehmen geneigt ist, hat man zunächst als solche nachzuweisen. Gelingt dieser Nachweis nicht, so ist es geratener, die Vermutung zu unterdrücken, da sie, wie die bei kritischer Arbeit auf indologischem Gebiet gesammelten Erfahrungen lehren, meist irreführen wird. Und so kann ich Winternitz auch durchaus nicht Recht geben, wenn er Spalte 2762 vermutet, daß „die Bücher IV und V schon in den ältesten Handschriften Lücken enthielten und daher unvollständig überliefert sind".

Im V. Tantra zunächst klafft keine Lücke, und die Rahmenerzählung verläuft in allen Texten gleich. Der Umstand, daß die Rahmenerzählung inhaltlich auch im Tantrākhyāyika zu Ende ist, gestattet den Schluß, daß auch hier nur wenige Zeilen der zweiten Schalterzählung fehlen, und daß der Archetypos S und genau so, wie wir auf Grund der Nachkommen des Archetypos K behaupten dürfen, dieser selbst unmittelbar hinter dieser zweiten Schalterzählung den Rahmen schloß.

Im IV. Tantra liegt nun hinter Tantrākhyāyika A 287 und hinter Syr. III, 9 eine Lücke vor, deren Beginn in diesen beiden Texten fast zusammenfällt. Aber eine Vergleichung mit den anderen Pahlavī-Rezensionen zeigt, daß dies Zufall ist, da diese den durch die anderen alten Pañcatantra-Rezensionen bestätigten Text haben. Ich habe sie alle genau durchverglichen, verzichte aber, um dem Drucker seine Aufgabe nicht unnötig zu erschweren, darauf, alle diese Texte hier in Parallelkolumnen zu geben. Es genüge, zu bemerken, daß der zweite Syrer eine stark erweiterte, die Wolffsche Übersetzung eine kontaminierte Fassung bietet. Um uns Rechenschaft davon abzulegen, was im Tantrākhyāyika und im alten Syrer fehlt, genügt es, mit diesen beiden Texten die ältere Rezension (α) des Südlichen Pañcatantra und den Text des älteren Hebräers zu vergleichen. Die Texte sind der Bequemlichkeit wegen in numerierte Abschnitte eingeteilt. Abweichender Inhalt einer Quelle ist durch Sternchen (*) bezeichnet.

SPα IV.

1. Der Śiṃśumāra sagte: „Steig' auf meinen Rücken, Freund! Wir wollen nach meiner Wohnung gehn." Als dies geschehen war, dachte der Śiṃśumāra, indem er dahinschwamm: „Wehe![1])

2. (4.) Der Weiberdienst ist sehr mächtig; meinen guten Freund habe ich vernichtet. Ich verwünsche diese grausame Tat um seinetwillen und tue sie doch.

3. Und ferner:

4. (5.) Das Gold läßt sich am Steine prüfen, der Mann, wie man sagt, an den Geschäften, der Stier am Joch; für die Weiber aber gibt es nirgends einen Prüfstein.

5. Darum muß ich eines Weibes wegen meinen Freund ermorden."

6. Als der Śiṃśumāra so sprach, sagte der Affe zu ihm: „Was redet Ihr?"

7. Der [andere] sprach: „Gar nichts!" Da er es ihm nun nicht sagte, dachte der Affe: „Was ist daran schuld? Nun, ich will durch meine Klugheit schon aus ihm herauslocken, was in seinem Hause los ist."

Śār. IV.

1. Als nun jener Śiśumāra den Affen, der das Merkmal des Verderbens an sich trug und ganz vertrauensselig geworden war, auf seinen Rücken genommen hatte und ihn dahintrug, dachte er: „Wehe!

2. (11.) Dieser Weiberdienst ist doch übermäßig drückend und hart. Ich verwünsche die grausame Tat um seinetwillen und tue sie doch.

*3. Darauf sagte unterwegs der Śiśumāra zu Valīvadanaka:

4. *Lücke.*

5. *Lücke.*

6. *Lücke.*

7. *Lücke.*

1) „Wehe" ist aus β ergänzt.

Alter Syrer III.	Hebräer VI.
1. Da sprang der Affe auf ihren Rücken und sie ging mit ihm ins Wasser.	**1.** Le reptile prit le singe sur son dos, entra dans l'eau, nagea et rama pendant une bonne heure. Lorsqu'il fut au milieu de l'eau, il se rappela le grand crime qu'il allait commettre contre le singe; il s'arrêta en méditant et en se disant:
2. (9.) Nun wurde die Schildkröte aber bedenklich, daß sie ihren Freund ins Verderben bringen sollte, und war mit sich zerfallen und in Gedankenzwiespalt.	**2.** Je veux faire là une bien mauvaise action, je vais trahir mon ami, conspirer contre lui qui m'a confié sa vie, qui m'en a fait le dépositaire, qui est mon compagnon et mon frère, et j'agirais ainsi pour une femme! Car on ne peut jamais avoir confiance dans les femmes; leurs promesses sont vaines et leur amour sans constance.
3.	**3.** On dit
4.	**4.** qu'on éprouve l'or par le feu, les hommes par les transactions commerciales, les bêtes de somme par les lourdes charges qu'on leur impose; mais personne ne saurait éprouver les femmes ni les connaître à fond.
5.	***5.** En se livrant à ces réflexions, le reptile s'était arrêté dans l'eau sans nager.
6.	**6.** Lorsque le singe s'aperçut que le reptile s'arrêtait et ne nageait plus, il réfléchit et dit:
7.	**7.** Qui sait si le cœur de mon compagnon n'est pas changé à mon égard? Car rien au monde n'est aussi changeant que le cœur. On a dit ainsi qu'on reconnaît ce qui est renfermé dans le cœur d'un ami ou d'un ennemi, d'un père, d'un fils ou d'une femme par leurs paroles, par leurs actes, par leurs mœurs et leurs habi-

SPα. IV	Sār. IV.
8. So dachte der Affe und sprach: „Mein Freund, ist meine Freundin in deinem Hause wohl?“	**8.** *Lücke.*
9. Er sprach:	**9.** *Lücke.*
10. „Deine Freundin wird von einer unheilbaren Krankheit gequält.“	**10.** *Lücke.*
11. Der Affe:	**11.** *Lücke.*
12. „Habt ihr denn nicht Ärzte und Beschwörer gefragt und tut irgend etwas dagegen?“	**12.** *Lücke.*
13. Als der [Ś.] das hörte, sagte er, da er nicht imstande war, den Schmerz über das Unglück seiner Geliebten zu ertragen: „Wir haben sie gefragt, und sie haben geantwortet: ‚Ohne das Herz eines Affen geht es ihr ans Leben‘.“	**13.** *Lücke.*
14. Als der Affe das gehört hatte, hielt er sich für verloren und dachte bei sich:	**14.** Als Valīvadanaka das gehört hatte, hielt er sich für verloren und ward sehr niedergeschlagen;
15. „Wehe! Ich bin verloren!	**15.**
16. Ich koste die Frucht des Umstandes, daß ich trotz meines Alters meine Sinne nicht bezwungen habe.	**16.**
17. Und es heißt:	**17.**
18. (6.) In den Wäldern sogar herrschen die Fehler über die Verliebten, und selbst im Hause [ist] Kasteiung [möglich],	**18.**

Alter Syrer III.

8. Und der Affe fragte sie: „Warum gehst du plötzlich nicht mehr weiter?"

9. Die Schildkröte sprach:

10. „Bruder, was sollte ich dir verheimlichen? Meine Gespanin ist krank,

11.

12.

13. es heißt, ihre Heilung könne nur von einem Affenherzen kommen; darum bin ich mit mir zerfallen."

14.

15.

16.

17.

18.

Hebräer VI.

tudes; toutes ces choses révèlent ce qui se trouve dans le cœur.

8. Il adressa donc ces paroles au reptile: Ami, pourquoi ne nages-tu pas? Quelque chose te fait-il hésiter ou te donne-t-il des soucis?

9. Le reptile répondit:

10. J'ai peur de ne pas pouvoir te recevoir dignement, parce que ma femme est malade et souffre beaucoup.

11. Le singe reprit: La tristesse et le chagrin ne te débarrasseront de rien et ne te seront d'aucun profit; laisse tout cela,

12. et cherche plutôt un remède pour ta femme, cela vaut mieux que de te laisser aller à ces préoccupations.

13. Le reptile lui dit: J'ai cherché un remède pour elle et on m'a dit qu'elle ne peut être guérie qu'en mangeant un cœur de singe.

14. Le singe se dit alors:

*15. Maudite soit la passion, car que de tribulations a-t-elle suscitées aux hommes! mais maudit surtout soit le droguiste qui a donné une telle ordonnance!

16. Voici que ma gourmandise me fait tomber aujourd'hui dans un piège, d'où je ne serai sauvé que par la patience, la prudence et la ruse.

17. Il avait bien raison celui qui a dit:

18. Ceux qui sont contents de ce qu'ils ont, sans demander davantage, vivent tranquilles et heureux; mais ceux qui sont tour-

SPα IV.

wenn man die fünf Sinne bezähmt. Für jemand, der ungetadelte Werke ausführt und sich von der Geschlechtsliebe abgewandt hat, ist das Haus der Wald der Kasteiung.

19. Nach dieser Überlegung sagte er zu dem Śiṃśumāra: „Lieber, du hast nicht Recht getan! Warum hast du es mir nicht gleich gesagt? **19a.** Bevor ich mit dir ging, habe ich mein Herz dort aufbewahrt.

20. Darum sollten wir es holen und dann wiederkommen.

21. Und man hat gesagt:[1])

22. (7.) Wer die Dreiheit Religion, Geld und Liebe begehrt,
der besuche die Kuh[2]), den Brahmanen, den König und das Weib — aber nicht mit leeren Händen.

23. Es ist ja bekannt, daß das Herz der Affen immer an den Bäumen hängt."

Śār. IV.

19. Doch sagte er: „Lieber, du hast Recht daran getan!
Aber du hast es mir nicht gleich gesagt;
19a. sonst hätte ich dir mein Herz mitgebracht."

[*Einschub: Strophe 12 und Geschichte vom Zwiebeldieb.*]

20. Was soll ich also ohne mein Herz tun, wenn ich dorthin gekommen bin? Und doch ist es nur recht, daß du dich deiner Frau nahest, wenn du deine Absicht erreicht hast.

21. Und man hat gesagt:

22. (13.) Wer die Dreiheit Religion, Geld und Liebe begehrt,
der besuche den Brahmanen, den König und das Weib — aber nicht mit leeren Händen.

*****22a.** Darum, mein Freund, will ich nur mit meinem Herzen in der Hand deines Weibes Antlitz schauen." Jener sagte: „Wo befindet sich dieses Herz?"

23. Der Affe sprach: „Eben auf diesem Udumbara."

1) Dies aus β ergänzt.

2) Dies ist eine Korruptel des SP (°पाणिगां statt °पाणिभ्यां).

Alter Syrer III.	Hebräer VI.
	mentés par leurs passions, auxquels ne suffit pas ce que le sort leur avait accordé, passent leurs jours dans le chagrin, la peine, la peur et l'affliction.
	***18a.** J'ai besoin de toute mon intelligence, afin de découvrir un moyen de me tirer de ce mauvais pas.
19. Da hob der Affe an und sprach: „Warum hast du mir das nicht mitgeteilt?	**19.** Le singe dit donc au reptile: Ami, puisque tu le désirais, comment ne m'as-tu rien dit pendant que j'étais au bord de la mer?
19a. Sonst hätte ich mein Herz mitgebracht.“	**19a.** Je serais rentré chez moi pour prendre mon cœur, l'emporter avec moi et te le donner.
20.	**20.**
21.	**21.** Les sages ont dit:
22.	**22.** qu'il y a trois êtres auxquels il ne faut rien refuser: le dévot à cause de la récompense de Dieu, le roi à cause de sa puissance et les femmes qui sont la vie et le salut des hommes.
23. Die Schildkröte sprach: „Wo hast du denn jetzt dein Herz?“ Der Affe sprach: „Als ich von Hause kam, habe ich es dort gelassen.“ **[Vgl. SP 19a.]** Die Schildkröte sprach: „Warum hast du es dort gelassen?“ Der Affe sprach: „So ist es die Gewohn-	**23.** Mais où est donc ton cœur? demanda le reptile. — Le singe répondit: Je l'ai laissé à la maison. — **[Vgl. SP 19a.]** Et pourquoi as-tu fait cela? reprit le reptile. — C'est notre habitude, répondit le singe, nous autres singes nous n'allons nulle part avec notre

Alter Syrer III.

heit von uns Affen, daß wir beim Ausgehen unser Herz nicht mitnehmen.* **[Vgl. SP 23.]**

Hebräer VI.

cœur, et toutes les fois que nous faisons une visite à l'un de nos camarades, nous laissons notre cœur chez nous. **[Vgl. SP 23.]**

Das Bild, das sich uns bei der Vergleichung darbietet, überrascht uns zunächst. Wer mit den Quellenverhältnissen der hier verglichenen Texte nicht vertraut ist, der würde sicher zunächst geneigt sein, das Tantrākhyāyika und den alten Syrer als eine Gruppe den beiden anderen Texten gegenüberzustellen. Man sieht sofort, daß das SP Auszug aus einem Texte ist, der beim Hebräer in — selbstverständlich z. T. mißverständlicher — Übersetzung vorliegt[1]). In 4—13 liegt im Tantrākhyāyika eine mechanische, von den Schreibern als solche bezeichnete Lücke vor, während 15—18 offenbar Zusatz des Archetypos K ist, da der Zusammenhang im Texte des Tantrākhyāyika nicht gestört ist und in diesem Texte auch sonst nirgends Kürzungen nachweisbar sind. Ganz anders liegt die Sache beim alten Syrer. Die große Masse der dem Araber und seinen Abkömmlingen mit dem Syrer gemeinsamen Übersetzungsfehler des indischen Textes lassen — auch abgesehen von dem, was Benfey schon festgestellt hat — durchaus keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Araber wie der Syrer die Pahlavi-Übersetzung, nicht etwa verschiedene Sanskrittexte, übersetzen. Da nun der Hebräer (und mehr oder weniger auch die anderen Versionen) zu dem Südlichen Pañcatantra gegen den alten Syrer stimmen, so ist es sicher, daß die Lücken, die letzterer mit dem Tantrākhyāyika gemein hat, sekundär eingetreten sind, und wahrscheinlich nicht durch mechanischen Verlust, wie im Tantrākhyāyika (da ja die Abschnitte 8—10 und 13 vorhanden sind), sondern durch ungeschickte Kürzung des ursprünglichen Textes. Das ergibt sich auch schon aus meiner Konkordanz, Einleitung zur Übersetzung S. 124f. Dort ist — wie an anderen Stellen — Johann von Capua zur Kontrolle des alten Syrers herbeigezogen, und es ist ersichtlich, daß diese Verstümmelung im Texte des alten Syrers schon vor der mechanischen Lücke des Tantrākhyāyika mit Auslassung der Strophe Tantrākhyāyika IV, 10 beginnt; daß sie sich bis Tantrākhyāyika IV, 13 einschließlich erstreckt, ergibt sich aus den eben gegebenen Paralleltexten.

Also auch hier liegt nur im Tantrākhyāyika eine Lücke vor; nichts deutet auf die Ausfüllung einer solchen im Archetypos K. Bei der Übereinstimmung des Kalila und Dimna (und, so weit sich das nach der starken Kürzung beurteilen läßt, Somadeva's) mit dem

1) Vgl. Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika S. 95ff. Auch an unserer Stelle sind die Strophen der beste Prüfstein des Verständnisses des Sanskrittextes, weil diese natürlich im SP nicht gekürzt sind.

Südl. Pañcatantra, namentlich seiner im Apparat der Ausgabe gegebenen Rezension α, ist es ausgeschlossen, daß in K selbst an unserer Stelle eine Lücke vorhanden gewesen wäre. Da nun, wie nachgewiesen, K und Ś keinesfalls beträchtlich von einander abwichen, außer wo es sich um Interpolationen handelte, so können wir nach dem älteren Hebräer und dem Südl. Pañcatantra die in 4—13 vorliegende Lücke des Tantrākhyāyika inhaltlich ergänzen und dürfen mit aller Bestimmtheit behaupten, daß sie glücklicherweise nicht sehr umfangreich ist. Im SP enthält der entsprechende Text 25, in der französischen Übersetzung des älteren Hebräers 57 Zeilen. Da nun der Pahlavi-Text nicht nur gewöhnlich, sondern nach Ausweis der Strophen auch an unserer Stelle paraphrasiert, also etwas umfangreicher, als der Sanskrittext des Originals ist, so wird man nicht fehl gehen, wenn man den fehlenden Text auf höchstens etwa 40 Zeilen oder $1^1/_2$ Seite im Format der Ausgabe des SP schätzt.

So hat die Winternitz'sche Hypothese, daß die Bücher IV und V bereits vor der Trennung der Archetypen K und Ś lückenhaft gewesen seien, also den größten Teil ihres Textes verloren hätten, nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich. Im Gegenteil, es läßt sich beweisen, daß auch wenigstens das IV. Tantra uns in den meisten Texten in erweiterter Gestalt vorliegt. Tantra IV und V sind leider in den Tantrākhyāyika-Handschriften verstümmelt. Aber soviel ist sicher, daß IV höchstens eine Schalterzählung enthielt, die beiden weiteren in Śār. β (und bei Kṣemendra) auftretenden Erzählungen also Interpolationen sind. Da im IV. Buche glücklicherweise der Schluß vorhanden ist, so sehen wir, daß das IV. Buch wie alle übrigen — nur I hat noch einen kurzen Prosasatz — ursprünglich mit einer Strophe, nämlich Ausgabe IV, 17 schloß. Aus der Konkordanz S. 125 ist ersichtlich, daß der Archetypos K oder einer seiner Nachkommen nach Ausweis des Kalila und Dimna auch die nur in β enthaltene Strophe Anhang IV, 18 enthielt; in WZKM. XXV, S. 36 ist ferner der Nachweis geführt, daß auch die Strophe Anhang IV, 23 in der Pahlavi-Übersetzung vorhanden war und, was wichtig ist, unmittelbar hinter IV, 18 gestanden haben muß. Es ist also hier wieder klar, daß Śār. β aus einem K-Kodex interpoliert ist; aber zwischen die beiden K-Strophen schiebt β noch eine ganze Erzählung mit zugehörigem Rahmenteil ein, wohl eben nach einem K-Text, der später, als das Original der Pahlavi-Übersetzung, und darum schon mehr interpoliert war.

Über V läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Natürlich kann die letzte Erzählung in verschiedenen Handschriften verstümmelt gewesen sein und kann deshalb bei Somadeva und in den Pahlavi-Rezensionen fehlen. Es ist ja möglich, daß die Schlußworte in den verschiedenen Pahlavi-Rezensionen eine Verstümmelung der Strophe Tantrākhyāyika V, 3 enthalten; dann aber ist noch immer nicht ausgemacht, daß der vierte Pāda so lautete, wie

jetzt, also daß er nicht für die Geschichte erst umgedichtet worden ist. Non liquet.

Wenn ich, wie Winternitz mir Spalte 2762f. vorhält, es im Jahre 1902 für „ganz undenkbar" erklärte, „daß ein Schriftsteller, der ein einheitliches Werk schreiben wollte, es so schlecht disponierte, wie es in den älteren Pañcatantra-Texten erscheinen würde, wenn wir sie als ein Ganzes betrachten wollten", so habe ich mich eben damals, als ich weder das wichtigste noch das meiste Material kannte, in diesem Punkte geirrt. Bei der Durcharbeitung der vielen Handschriften des Pañcatantra und anderer indischer Werke habe ich noch manches für möglich halten lernen, was mir ohne solche Arbeit wohl heute noch undenkbar erscheinen würde, und ich wüßte nicht, was mich verhindern sollte, aus der inzwischen gewonnenen Erfahrung die Folgerungen zu ziehen.

Kritische Bemerkungen zur Rājataraṅgiṇī.

Von

E. Hultzsch.

Die beiden neuen, von einander unabhängigen Ausgaben der Rājataraṅgiṇī des Kalhaṇa von Sir Aurel Stein und Pandit Durgaprasad gehen, wie die alte, sehr mangelhafte Kalkuttaer Ausgabe, auf eine einzige Handschrift zurück, die Stein mit dem Buchstaben A bezeichnet hat. Als Stein seine Übersetzung ausarbeitete, kam er in den Besitz einer Handschrift aus Lahore (L), aus der sich ergab, daß der Kodex A bei aller scheinbaren Korrektheit eine große Anzahl schwerer Korruptelen enthält. Zu derselben Familie wie L gehört meine aus Śrīnagar stammende, fragmentarische Handschrift M. Im *Indian Antiquary* (vol. XL und XLII) habe ich aus dieser bereits alle bemerkenswerten Varianten zum siebenten Taraṅga und zu Vers 1—1500 des achten Taraṅga veröffentlicht. Der gegenwärtige Artikel bildet die Fortsetzung dieser kritischen Beiträge und zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste enthält kurze Bemerkungen zum Schluß des achten Taraṅga (Vers 1501—3449) und der zweite den Text und die Übersetzung von 161 bisher unveröffentlichten Versen, die in der Handschrift A und ihren Ausflüssen fehlen.

I.

Von VIII, 1501—3449 enthält meine alte Śāradā-Handschrift M leider nur folgende Verse entweder vollständig oder teilweise: 1501—1695, 1736—1796, 1839—2046. Eine ebenfalls in meinem Besitze befindliche, moderne Abschrift von A (N) reicht nur bis Vers 1617. Für den größten Teil der in Frage kommenden zweitausend Verse war ich somit auf die drei vorliegenden Ausgaben, die Übersetzung von Stein und eigene Konjekturen angewiesen. Die Buchstaben C und D beziehen sich auf die Kalkuttaer Ausgabe und diejenige des Pandit Durgaprasad. Als Grundlage für die folgende Liste dient natürlich die Stein'sche Ausgabe.

1507. Lies नियम्य mit M.

1509. °सेतुमागतः MND.

1517. Lies राजा भेत्तुं mit D.

1518. ते M mit D; s. Anmerkung in Stein's Übersetzung.

1520. Lies प्रहृतिभिः mit M.

1521. °स्त्वदन्य° MN; lies °स्त्वनन्य° mit D.

1530. सर्वज्ञः M.

1542. Lies पौरान्तं° mit MC.

1561. °विश्वरम् N.

1574. श्रितोच्छ्रिते° M.

1578. °पेनातटिका° MN, °पेनागुटिका° D, °पेनागुडिका° C; Stein's Übersetzung scheint die Lesart °पेन घोटिका° vorauszusetzen.

1584. केचि° N.

1594. हि statt तु M, वै N.

1603. °वमः und जयाहायो° M.

1606. एवं und तत्पश्चा M.

1608. Lies पर्माडिं mit MC und vgl. meine Anmerkung zu VII, 1119 (*Ind. Ant.*, vol. XL, p. 100)[1]).

1620. शिवरथो M.

1624. °कार्याञ्च M.

1635. सर्धामिष वहि° M mit A^{1}.

1647. Lies सीमान्तभुव° mit MDC.

1648. कल्हणि[का*]ख्यायां M; vgl. Vers 3069.

1651. Hier und in Vers 1670 liest M जालान्धर; °पच्चतां M.

1653. राजा चक्रे M.

1660. Lies °लवन्या° mit MD; निन्द्यमन्दा° M.

1661. Lies तावत्कथं मया नेयाः mit D.

1678. Lies [दुर्ग]गान्नाज° mit M.

1679. M bestätigt Stein's Konjektur धन्यः.

1693. Lies °संश्रवात् mit M; °कच° MC.

---

1) Auf derselben Seite bitte ich die Anmerkung zu Vers 1096 zu streichen; प्रभाविनौ ist die allein richtige Form nach Pāṇini, VIII, 4, 34. An Druckfehlern sind zu verbessern auf p. 99, Vers 808, °पुटाहृद्दा; p. 101, Vers 1150, Zeile 2, कदाचित्कोपितो; Vers 1349, °द्पाक्षतः; p. 102, Vers 1663, भूभृतामपि; vol. XLII, p. 301, Vers 756, चन्येपि नन्दनवने; p. 304, Vers 1059, हयारोहाक्षतः; Vers 1093, पाञ्चाल्यौ; p. 305, Vers 1192, °रत्नेन; p. 306, Vers 1332, जात°.

1712. Lies °स्रुतिः mit D.

1734. Lies besser कण्ठं.

1737. Lies रतिस्त[स्निग्धा] mit M.

1747. M scheint, wie C, °धौताम्बराञ्चलैः zu lesen. Bhikshu glich einem Löwen mit gesträubter Mähne „durch die flatternden Zipfel des weißen Gewandes, das er über dem safflorfarbigen Hemde trug."

1748. Lies °प्रचर° mit M.

1755. तैथ M.

1767. M liest °भुपः, wie Stein's Ausgabe; aber Durgaprasad's Lesart °भपः (°भप° C) ist vorzuziehen. शिखरी bedeutet nicht „pinnacle" (Stein's Übersetzung), sondern „Berg".

1768. M bestätigt Stein's Konjektur भिक्षुः.

1770. महावीरः सोऽपि पूर्वमहीभुजां M, das Durgaprasad's Konjektur उदात्तेन तु सत्वेन bestätigt; lies ते तस्याये, um das doppelte तु zu vermeiden.

1771. Lies आहोपुरुषिका° mit MDC.

1775. Lies विंशतं mit M.

1788. - - - [दि]षु च निशि ध्यायं° M.

1791. धीरस्य वध्नतो M.

1792. M bestätigt Durgaprasad's Verbesserung आरोढुः. Da die Śāradā म und स oft verwechselt, ist für das handschriftliche दीर्घमदन° wahrscheinlich दीर्घसदन° zu lesen.

1795. सुस्सललोठ[नौ] M.

1801. Wahrscheinlich ist सृष्टपूर्वो zu lesen.

1840. सर्वैमात्याः M.

1842. स वेष्टयन्नट्टिलिका° M, welches Stein's Verbesserung सर्वोपायैर्वि° bestätigt.

1843. °व्ययाः M.

1844. स सुस्सलपतिर्वंदे und वाङ्गस्खलाचरा° M.

1847. लाघवां M; lies लाघवं, „hierin (liegt) keine Schande".

1848. Lies शरदा° mit M.

1849. M bestätigt Stein's und Durgaprasad's Verbesserung इत्यन्वहं; नाददे M.

1852. °स्रोत्येतान्वच्मि कैतवं M.

1855. M bestätigt Stein's Ergänzung °मानस्य तस्यार्थान्.

1858. Lies °व्यसनोदयं mit M.

1861. घनमू° M.

1864. भोक्तुं वहिर° M.

1868. कास्मीरकैः स्वशैर्युक्तं मितैः M.

1869. Lies °मानिना mit MD.

1871. कमाश्रितः M.

1872. Lies °योर्जितः mit M.

1874. °स्याक्षिघांसवः M.

1876. शारभट° M; कालेननाख्येन M mit DC.

1878. पम्रभुः M; lies vielleicht पम्रथुः.

1879. चोभक्तत् M.

1881. Lies °त्याज्यन्त mit M. °द्रवान्निव M; lies °द्रवानिव.

1882. नाददे M mit D.

1886. तत्रासीत्स न M.

1887. प्रधावितः M.

1888. Lies परिज्ञा° mit M.

1890. M bestätigt Stein's treffliche Konjektur वल्गुलिरिव (s. seine Übersetzung) und liest व्यज्ञन्द्विजान्, „die Zähne fletschend, wie eine Fledermaus". संकोचि° M.

1891. ततोधिकं M.

1892. सोपहासैस्तैः und °मनीयत M.

1894. तं ततः M.

1895. निर्लोठित° M.

1896. °ङ्गनकीड° M mit D.

1901. Lies प्रतिश्रुतप्रभूतार्थैः mit MD.

1905. यो[lies यै]र्योत्थापितराज्ञोपि M.

1908. °घृणिश्शान्ता° M.

1909. Lies °यातिर्व्याप्तं mit M; लोहरे तु M.

1911. °पुत्रभृत्या° M.

1912. अस्थानवर्षी M. Lies °निष्कम्प° mit M und vgl. Vers 1938.

1913. Lies °प्रसङ्गे mit M.

1914. न्यूनाधिके M.

1915. प्रमयं M.

1918. Lies वत्सस्य mit M.

1920. °व्यथ: M.

1921. Lies °सत्त्वावष्टब्ध° mit M; °भूभुज: M.

1923. पद्मरथ[मा]° M.

1931. च für ते M.

1932. कुर्यां M.

1933. Lies संदिदेशेति mit M.

1935. Lies प्रारब्धचक्रिकं mit M und vgl. meine Anm. zu VIII, 375, 501 und 777 (*Ind. Ant.*, vol. XLII, p. 301 f.).

1936. M bestätigt Stein's Verbesserung अवस्था°.

1938. सुज्जिपरिग्रहात् M.

1940. Lies तेजलादेवीं, स गौरवात् und °प्रद्युम्नमो mit M.

1947. °विचेपि M.

1950. दर्पोष्म: सोपुष्णात् M.

1954. धनं सु° ददु: M.

1955. °स्वार्थं und °संचितं M.

1972. M bestätigt Stein's und Durgaprasad's Verbesserungen अव° für अर्ध° und संभृत° für संभूत°.

1973. राजा तमामन्त्य तत: प्रायुङ्क्त वृत्तिशालिना । M.

1977. केपि M.

1978. वृष्टो M, दृष्टो die drei Ausgaben; hierfür ist offenbar धृष्टो zu lesen.

1982. कम्पनाद्धी° M; vgl. dieselbe Konstruktion in Vers 1624.

1984. प्रदत्तस्य M. Lies आप्यायमार्द्रया mit D.

1991. च सर्वंच वश्यीकरोत् M.

1996. °स्थैर्यं M.

1999. प्रापास्वमयपीडया A, प्रमास्वामयपीडया M. Beide Lesarten sind sicher verderbt aus प्रामास्वामयपीडया, „er starb an einer qualvollen Krankheit".

2000. °द्वारे M mit DC.

2013. सुशिरं M; lies सुषिरं.

2014. दत्त्वा द्वर (lies द्वारं, „Tor, Bresche“) स्थिरायत्वां und सुखोच्छेद्यां M.

2019. Lies besser विश्रमित° mit D.

2025. M füllt die Lücke durch विजन्यस्तारखङ्गत् aus; lies vielleicht °श्यारखङ्गत्.

2026. नलिनीषु und °मिनेषु सक्तं M.

2029. Lies कोट्टे mit M.

2035. छलेष्वध्यवसिते M.

2049. Lies यत्तं mit D, und भेत्तुं.

2053. Lies भवन्.

2082. Lies स्थितेः; hierauf bezieht sich das Relativ या, das sonst ganz in der Luft schwebt.

2084. Lies श्वावाचीणा° und s. Pāṇini, V, 4, 113 und IV, 1, 41.

2086. Lies °वद्दीरः mit DC.

2088. Lies vielleicht °शङ्क्योद्यमं.

2100. Lies mit D गिरां, das mit वन्धाय und प्रसरण zu verbinden ist.

2161. Lies °व्रनिर्व्यूढिपीडिते, „bekümmert durch das Nichtgelingen (seines Vorhabens)“.

2172. Lies °नुगौ.

2177. Lies सविक्रियम्, das mit नृपं वीक्ष्य zu verbinden ist.

2180. °वृत्त्याभङ्गुरया ist (mit D) zusammenzuschreiben (*abhaṅgura*, „ununterbrochen, andauernd“); vgl. V, 4.

2190. Lies °धिपतां.

2227. Lies °वंशस्य.

2237. Lies °रेत्य und vgl. meine Anm. zu VIII, 1349 (*Ind. Ant.*, vol. XLII, p. 306).

2242. Lies तद्विष°.

2259. याप्य ist eine epische Form für यापयित्वा; oder ist यावत् zu lesen?

2290. Lies vielleicht प्रयोज्यं und mit Durgaprasad कविरिवाप्रौढः.

2312. Lies °चूचुदत् mit DC.

2326. Lies दर्पोष्मणे (vgl. Vers 1950) und mit D निविडं.

2330. Lies स एव स्पृह° mit D.

2343. Lies vielleicht देहे व्याध्याहता°.

2357. Lies निर्व्वैराद्यूनतादि° mit Durgaprasad und vgl. Vers 891.

2363. Lies रौप्यं.

2365. Lies vielleicht नवान्यैः oder नवाढ्यैः.

2370. Lies °रथ्यार्पितो° mit D.

2375. Lies वस्तुतोर्वांचि mit Durgaprasad und vgl. Vers 2364.

2382. In der Anmerkung zu Stein's Übersetzung dieses Verses ist *janaḥ* offenbar ein Druckfehler für *janaiḥ*.

2385. Lies °णापाये mit D.

2439. Lies vermutlich मनोरमाम्, das mit चकरोच्चितिम् zu verbinden ist.

2466. Lies vielleicht क्वार्थसंदर्भ°.

2481. Lies भवन्.

2496. Lies °चक्रिकः.

2518. Lies °माददे mit D.

2520. Lies vielleicht राजसैन्ये.

2531. Lies तैरभिदधद्धैर्याधानाय, „um (sie) zu ermutigen"; vgl. धैर्याधानार्थमभ्यधुः in Vers 2629.

2533. Lies vielleicht विद्रवाविद्रुत°; zu Lōṭhana's Flucht vgl. Vers 2525.

2534. Lies °द्वेजितं.

2539. Lies besser व्यपनेष्यामि mit D.

2546. Lies नात्यच्यत् mit D.

2560. Lies °पुटं mit D.

2597. Für तुष्टौ vermute ich भृत्यौ; vgl. भृत्यभेदभीतः in Vers 2598.

2599. Lies °क्षिप्तं.

2606. Lies °चरंश्छादित mit D und s. Pāṇini, VIII, 3, 7.

2613. Vielleicht ist °वाक्यादरे प्रभौ zu lesen.

2618. Lies besser साहसोन्मुखः mit D.

2625. Durgaprasad verbessert कर्तव्यमूढस्य.

2637. Die handschriftliche Lesart °कूर्चं स विग्रहम् bedarf keiner Änderung; Vigraha = Vigraharāja, wie in Vers 2595, 2660, 2670, 2675.

2643. Lies besser विसृजन् mit D.

2657. Lies मैथुना.

2678. Lies मां mit Stein's Übersetzung und दद्यात् mit C.

2688. Lies त्वमेव mit DC.

2712. Lies क्वचिद्दुःस्पर्श° mit Durgaprasad.

2713. Lies besser °धोगते.

2717. Lies चकारयत् mit Durgaprasad.

2759. Lies दुःसाध्यो und संहर्तुं mit D.

2769. Lies स्वजनितो° mit D.

2785. Lies vielleicht श्लिष्टं.

2801. Lies °निःसृत.

2830. Lies पृष्ठतोऽस्य पपाताथ, um das doppelte अथ zu vermeiden.

2831. Lies संरंभे.

2839. Lies vielleicht पर्यस्तशौर्यान्.

2847. Lies चित्रद्विड्शतुरंगमैः mit D.

2865. वा - स्थिप in A steht vielleicht für व्यालस्थिप; lies नैन्द्री mit DC.

2868. Lies vielleicht °कानीकनेतारौ.

2879. Durgaprasad verbessert °प्रौढि° und गिरः.

2896. Lies निधनाध्वव°.

2898. Lies mit D व्यपोहन्तीव लहरीबाहुभिः कलहं सरित् । Der Fluß (*sarit*) ist die Madhumatī (s. Vers 2883), während die „Balaharī“ eine Erfindung der Kalkuttaer Pandits ist.

2907. Lies व्यावर्त्य.

2912. Durgaprasad verbessert चतः.

2917. Lies °ग्रामान्तं mit DC, oder °ग्रामार्थं.

2953. Lies पर्मांडये mit C und vgl. meine Anmerkung zu Vers 1608.

2963. Statt der unmöglichen Form वड्डीभवन् ist wahrscheinlich प्रड्डीभवन् zu lesen.

2964. Lies °त्यागेर्घितो.

2970. Für नाप्यासीत् lies vielleicht नाज्ञासीत्.

2989. Lies मोहयंस्तौ mit D.

3006. Lies °न्यस्ताद्रि mit D.

3012. Lies संचस्त° mit D.

3014. सर्वतोहिभयं ist (mit D) zusammenzuschreiben; die Schlangen (*ahayaḥ*) entsprechen den *antaḥsthāḥ* im folgenden Verse.

3027. Stein's Änderung दृप्या एव ist mir unverständlich; lies vielleicht दृप्ता एव.

3060. Lies besser संधिं mit D.

3072. Durgaprasad verbessert वाचिकं.

3074. Um die falsche Form मोचितव्य (für मोचयितव्य) zu beseitigen, könnte man das handschriftliche मोचितव्यासौ durch मोचितवासौ ersetzen.

3078. Lies कौङ्कुमं mit D.

3082. Lies besser न्यधात्.

3086. Aus der in Stein's Übersetzung angenommenen Lesart अवाप्तयैर्थया folgt, daß auch यान्त्यापि zu schreiben ist.

3137. Höchst wahrscheinlich ist दूत्वेवकल्यकत्वे वा zu lesen. Über *avakalya*, „Geisel", s. meine Anmerkung zu VII, 1487 (*Ind. Ant.*, vol. XL, p. 102); Stein's Übersetzung, Anmerkung zu VIII, 2605; und Zachariae, Wiener Zeitschrift, 27, 408 ff. Durgaprasad verbessert येभवन्. Für प्रययुक्ते यद्विकल्वे vermute ich प्रययुस्तेव वैकल्वं.

3140. Lies besser °च्छान्तोष्मा mit DC, und vielleicht तुङ्ग-

3154. Lies wahrscheinlich ग्रमम्. [स्रोतसङ्ग°.

3155. Lies besser °मभोजनम्, weil इति folgt.

3171. Durgaprasad verbessert °शुद्धा.

3174. Lies vielleicht निर्विकारतयैव सा und चीरं तत्.

3204. Lies विप्रलब्धकैः mit DC.

3226. Durgaprasad verbessert प्रालेयभूभृतः (= हिमाद्रेः).

3233. Lies besser °प्लोषं शीर्षं.

3240. Lies भूपोष्यभापत mit D.

3283. Lies पौरुषात् und vgl. न शौर्यात्पर्यहीयत in Vers 3309.

3307. Lies besser °स्नानाननस्थितन् mit DC.

3313. Lies besser °कुलच्छेद° mit DC, und vielleicht °स्वच्छन्दो.

3319. Lies vielleicht °पारिषद्यादीन्हृष्टान् und mit A ग्राम-सामग्री°.

3321. पृष्टो in A steht nicht für स्पृष्टो, sondern für भृष्टो (भुष्टो in D), „verbrannt"; lies besser °निर्दहि.

3368. Lies चैव्येण und सुरुचिरं mit D.

3381. Stein's Änderung विद्योतितेनवद्यौ verstößt gegen Pāṇini, VI, 1, 125; lies vielleicht द्योतिते अनवद्यौ.

3404. Lies पञ्चविंशे तु वत्सरे im Anschluß an die von A überlieferte Lesart.

3405. Lies स्थेयात्.

3417. Lies तस्मिन्प्रध्वंशिते mit D.

II.

Wie ich bereits im *Ind. Ant.* (vol. XLII, p. 305) mitgeteilt habe, fehlen in der Handschrift M die sieben Verse VIII, 1230—1236 der Handschrift A. An ihrer Stelle bietet M 161 Verse, die ich hier zum ersten Male veröffentliche und mit den Nummern 1230—1390 versehe. Durch sie wird eine Lücke von drei Jahren in Kalhaṇa's Chronik der Regierung des Sussala ausgefüllt. In Stein's Ausgabe erwähnt Vers 1154 das Jahr [41]99 des Lōkakāla und Vers 1348 das Jahr [420]3. Zwischen beide fallen die in den neuen Versen gegebenen Daten, nämlich 100 (d. i. 4200) in Vers 1279, [420]1 in Vers 1308, [420]2 in Vers 1346 und [420]3 in Vers 1381.

Daß die neuen Verse wirklich von Kalhaṇa selbst herrühren, kann keinem Kenner der Eigentümlichkeiten seines Stils zweifelhaft bleiben. Die Schilderung der letzten Kämpfe Sussala's mit dem Prätendenten Bhikshāchara und den aufständischen Baronen (*Dāmara* oder *Lavanya*) gibt ihm Gelegenheit zur Verwendung aller ernsteren *Rasas*. Auch Strophen allgemeinen Inhalts fehlen nicht (s. Vers 1282, 1324, 1334, 1342, 1386). Besonders wirkungsvoll sind die Schilderungen des Schlachtentodes des Pṛithvīhara (Vers 1236 ff.) und der letzten Tage des Prajji (Vers 1366 ff.). Trotz allem rhetorischen Beiwerk empfängt man den Eindruck, daß Kalhaṇa im Besitze genauer Berichte von Augenzeugen war und die Tatsachen mit historischer Treue darzustellen suchte. Auf Einzelheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden, da dem Text eine, soweit es der beschädigte Zustand der Handschrift erlaubte, vollständige Übersetzung und eine Liste der Eigennamen beigefügt ist.

Aus dem Umstande, daß A statt der 161 neuen Verse sieben andere enthält, kann man vielleicht schließen, daß Kalhaṇa erstere erst später substituierte, nachdem er sein Werk im Jahre [42]25 = 1149—1150 n. Chr. vorläufig abgeschlossen hatte. Der Text

der Handschrift A würde dann eine erste Ausgabe, derjenige der beiden Handschriften L und M eine Revision von der Hand des Autors darstellen[1]). Jedenfalls wird ein zukünftiger Herausgeber der Rājataraṅgiṇī die durch L und M vertretene Rezension überall zu Rate ziehen müssen. Hoffentlich gelingt es bis dahin, andere und vollständige Handschriften derselben Klasse in Kaśmīr oder Nordindien aufzufinden.

जेतुं प्रविष्टे प्रकटचौराद्दीनथ डामरान् ।
तस्मिन्पुरग्रामयामं[2] ससैन्ये वाहलाभिधं ॥ १२३० ॥
श्रुतवानागतं राजकोशं चारैर्जिघृक्षया ।
मार्गे मडवराज्योर्व्यां यातां[3] पृथ्वीहरो ददौ ॥ १२३१ ॥ युगलकं ॥
अवाप्नव ---- वितस्तातीरवर्त्मना ।
स पद्मपुरवास्तव्यैस्तैचलन्नन्वबध्यत[4] ॥ १२३२ ॥
दग्ध्वा पद्मपुरं त----- जिगीषुणा ।
अथ पन्था द्विनैन्यस्मिन्नगरे प्रतिपद्यत[5] ॥ १२३३ ॥
भिक्षुप्रभृतिभिः दु---------- ।
वार्यमाणोपि स वैव्याचित्तधीर्नाशृणोद्विभुं[6] ॥ १२३४ ॥
संप्राप्ते चिप्रिकां तस्मिन्नवच्छाभूत्पुरान्तरे ।
संरेभे प्रभुवीर्यविध्वनत्प्रधनदुन्दुभिः[7] ॥ १२३५ ॥
स्वसैन्याग्रे लवयस्य[8] वल्लभोरिबलात्ततः[9] ।
विद्रुताक्कूलमस्थायाः[10] चिप्रमेकेन शस्त्रिणा ॥ १२३६ ॥
मुमूर्षन्त्यान्तरङ्गाथ पृष्ठान्सोत्फालमुज्झितः[11] ।
आवरुह्युचलन्तीं तामारोढुं न शशाक सः ॥ १२३७ ॥

---

1) Ob auch L die 161 neuen Verse enthält, ist mir allerdings nicht bekannt.

2) Lies vielleicht °रद्वारयामं. 3) Lies याचां. 4) Lies vielleicht °व्यैस्तैश्चल°. 5) Lies प्रत्य°; unter पद्य steht die Korrektur गृह्य. 6) Lies °चिप्रधी°. 7) Lies °वीर्यर्द्धि° und vgl. unten, Vers 1272. 8) Lies लवन्यस्य. 9) Lies वल्लातो°. 10) Lies °स्थायां. 11) Lies पृष्ठात्सो°.

अश्वा[1] चतवातिवाग्रु[2] प्रपाच्छन्नेन[3] तिष्ठता ।
शस्त्रिणा तेन तत्रापि च्छलेन प्रहृतं ततः ॥ १२३८ ॥
अपसव्यगतामश्वामारुरुक्षुं विवर्तिनीं ।
पलायांचक्रिरे[4] तं भिल्लादयो विषमस्थितं ॥ १२३९ ॥
तस्य चतिव्यथाविव्यभीतिभिः भ्रान्तचेतसः[5] ।
स्ववाहनोभवप्रान्तस्तित्रोसिर्निगरात्करात्[6] ॥ १२४० ॥
अधारातिहयारोहैःप्राप्तो[7] विद्रुतवाहनः ।
नासीदमिति निश्चित्य स्वैर्भिचाधैस्स[8] तत्यजे ॥ १२४१ ॥
प्राहरद्वालसचिवो जयसिंहमहीपतेः ।
प्रथमङ्कारवालेन[9] ललाटे तस्य रिल्हणः ॥ १२४२ ॥
सुज्जिकस्यात्मजो स्थाम[10] विहितप्रहृतिस्ततः ।
रोषकङ्कारहङ्कूमौ[11] पपात चतजोचितः ॥ १२४३ ॥
छिन्नोत्तमाङ्गस्तत्काय[12] ददृशे निर्लुठन्चितौ ।
कण्ठच्छेदान्तरोत्ताम्यफूत्कारिधमनीमुखः[13] ॥ १२४४ ॥
- - - लकसिंहादीन्स[14] यतश्कद्मनावधीत् ।
वासरे न तदन्यस्मिंश्चित्ते[15] वर्षैस्त्रिभिर्हतः ॥ १२४५ ॥
अद्भुतं भूपतिश्चक्रे निद्रां योघ्याच्छिनश्चिरं[16] ।
स यत्तेन रिपुर्निन्ये दीर्घनिद्रारसज्ञतां ॥ १२४६ ॥
कायं पार्श्वीहरं तस्थौ किश्चिदाशृत्य[17] दैवतं ।
शीर्षच्छेदे क्षते तस्य तत्प्रज्ञोरभजद्वपुः ॥ १२४७ ॥

1) Lies अश्वां. 2) Lies °वतैवाशु. 3) Lies °च्छन्नेन. 4) Lies पालयां°. 5) Lies °भिर्भ्रान्त°. 6) Lies vielleicht °नोद्भवास्त्रभि°; lies °र्निरगा°. 7) Lies अथा°. 8) Lies स्वैर्भित्त्वा°. 9) Lies प्रथमं कर°. 10) Lies vielleicht °त्मजो स्थामो. 11) Lies °रुङ्कुमौ. 12) Lies °त्कायो. 13) Lies °म्यत्फू°. 14) Lies - - तिलक° und vgl. VIII, 783. 15) Lies °श्चित्तं. 16) Lies योक्ता°. 17) Lies °दाश्रित्य.

तथा हि स यथा पृथ्वीहरः प्राग्भूपतेर्वने ।
तथा लवन्यसैन्येभूत्ततः प्रभृति भीतिकृत् ॥ १२४८ ॥
जिघृचुरव[1] भिक्षादी[2] हतनाथानवेत्य तान् ।
रोद्धुं शूरपुरग्रामद्वारं श्रीसुस्सलो ययौ ॥ १२४९ ॥
एकेनाह्ना बहुदिने लङ्घ्यामहितवान्पथः[3] ।
आससाद न भिक्षादीन्सतत प्राग्पलायितान्[4] ॥ १२५० ॥
व्याप्तं वैरिहयारोहैः बद्धं[5] पृथ्वीहरं विदन् ।
मोचं भिचुरशङ्किष्टा[6] तस्य स्वार्पणनिष्क्रयं ॥ १२५१ ॥
तत्कालमच[7] एवासौ हाक्षियामात्कुटुम्बकं[8] ।
स्वं समादाय पुष्याण[न]ाच[9] चासाकुलो ययौ ॥ १२५२ ॥
पृथ्वीहरप्रिया विम्बा सुस्सलाश्रयनोत्सुका[10] ।
व्यापादिता - - - - - सं दत्वेत्यभूच्छ्रुतिः[11] ॥ १२५३ ॥
ते हि तच लवन्यस्त्रीकामिना भूभुजा समं ।
- - - - - - - - - सङ्गम्य च भेदनं ॥ १२५४ ॥
जयध्वजमिवादाय राजा पार्थ्वीहरं शिरः ।
अपांनाथास्विव[12] भ्राम्यन्नभूड्डामरभूमिषु ॥ १२५५ ॥
अदचिणत्वेन विधेस्तादृशा अपि डामराः ।
तं कल्याणपुराभ्यर्णे बभञ्जुः पञ्चशैर्दिनैः[13] ॥ १२५६ ॥
हतकोशे हतानीके तस्मिन्संपादितैररिभिः ।
शान्तोपि विप्लवो भूयो मण्डले नवतां ययौ ॥ १२५७ ॥
लब्धस्थैर्यैःपुनर्भिचुरानीतो डामरैस्ततः ।
पुरापतति[14] यावत्स शमालां सुस्सलो नृपः ॥ १२५८ ॥

---

1) Lies °रेव. 2) Lies °दीन्. 3) Lies °ङ्घित°. 4) Lies प्राक्पला°. 5) Lies °हैर्बद्धं. 6) Lies °ष्ट. 7) Lies °मात्र. 8) Lies °टुम्बकं. 9) Lies °नाद्धं. 10) Lies °यणो-त्सुका. 11) Lies दत्त्वे°. 12) Lies vielleicht अपना°. 13) Lies पञ्चषै°. 14) Lies परा°.

तावड्डामरमुण्डं तं पुरस्कृत्य परिभ्रमन् ।
ग्रामाद्राजविहाराख्याद्धाढिग्राममुपाययौ ॥ १२५९ ॥
विवर्णमुत्क्रमि क्रन्नं[1] भ्राम्यमाणं स्वबान्धवः ।
पृथ्वीहरस्योत्तमाङ्गं दूरादाक्रम्य चुक्रु[धु]: ॥ १२६० ॥
प्राणानपेक्ष्य[2] कुर्वद्भिर्युद्धं तैर्विमुखीकृतं ।
राजसैन्यं मरुक्षोभतूलराशितुलां ययौ ॥ १२६१ ॥
सद्यः प्राप्तो रिपुं भिक्षुरनुजवत्पलायितः[3] ।
तरुमूलनिरुद्धाश्वखुरः क्षितितलेऽपतत् ॥ १२६२ ॥
न च तं सुस्सलोऽत्रासीच्छवैर्दामोदरावधि ।
भिन्नच्छिन्नद्रुमवरैररणानीव[4] मेदिनी ॥ १२६३ ॥
आ गर्हविस्रवाज्जाते[5] तत्र तत्र जनक्षये ।
न तादृक्कुत्रचिदन्यत्र वृत्तं कदनमाहवे ॥ १२६४ ॥
पलायितस्य विभ्रष्टं श्वपाकस्य कराच्छिरः ।
द्विषः पृथ्वीहरं[6] लब्ध्वा राजपृष्ठगृहे जज्ञः ॥ १२६५ ॥
एवं भूयोऽपि भूपालः स संप्राप्तपराभवः ।
नगरं मार्गशीर्षस्य षष्ठेह्न्यासितेविशत्[7] ॥ १२६६ ॥
पृथ्वीहरशिरः कृत्वा वह्निमादाय[8] डामराः ।
संमन्त्र्य भिक्षुणा साकं बबन्धुरिति निश्चयं ॥ १२६७ ॥
स्यादपृथ्वीहरं सैन्यं नेदं राज्यार्जनक्षमं ।
न चास्मात्संहताञ्जेतुं[9] शक्नुयादित्य सुस्सलः ॥ १२६८ ॥
तद्योषामाचिपेद्दिष[10] तस्य तस्यैव संहतिः ।
कृत्वा साहायकं रच्यास्तर्वैस्ता[11] स्वा विभूतयः ॥ १२६९ ॥

---

1) Lies क्लिन्नं. 2) Lies °नुपेक्ष्य. 3) Lies vielleicht °रतिजवात्प°. 4) Lies °रण्यानीव. 5) Lies गर्भ°. 6) Lies पार्थ्वीं°. 7) Lies °न्यसिते°. 8) Lies वह्निसादथ. 9) Lies चास्मान्सं° und s. Pāṇini, VIII, 3, 30. 10) Lies तद्यमा°. 11) Lies °स्वाः.

द्रोहिण समरेणाथ तस्यास्मित्युत्तरे[1] वधः ।
ध्रुवं भावी ततो राज्यंमवतारोप्स्यवाप्स्यति[2] ॥ १२७० ॥
इति निश्चित्य सर्वैस्तैस्स्योपवेशनमध्यगे ।
हेम्न्येवळोत्सकयामे भिक्षु स्थितिमकल्पयत ॥ १२७१ ॥
वर्धमानप्रभाववर्धिवीर्या[3] प्रत्युपवेशनं ।
पृथ्वीहरतुल्यां सर्वैप्यथ यान्ति स्म डामराः ॥ १२७२ ॥
पृथ्वीहरोपकारार्द्रचेता भिक्षुस्तदात्मजं ।
कोष्ठेश्वरकथां निन्ये[4] पितृव्याक्रान्तसंपदं ॥ १२७३ ॥
शमात्मां दुर्जयां मत्वा भूयोपि विजयोत्सुकः ।
निर्ययौ विजयचेत्त्रं लब्धधैर्यः शनैः शनैः ॥ १२७४ ॥
शीततौ तत्र सह्याद्यैर्वधीयन्त[5] मदोद्धतैः ।
-------- विवशास्तस्य सैनिकाः ॥ १२७५ ॥
निशि म×ख्यानुगैर्या[6] हि स्ववासाद्राजमन्दिरं ।
---------त्यस्य चासविसूचिता ॥ १२७६ ॥
सुसलचणो[7] भाङ्खिलान्तर्दृष्य - ज्यावुपागते[8] ।
कृतसाहायिको[9] भिक्षुप्रमुखैरभिरचितः ॥ १२७७ ॥
नानानर्थकृतानन्तजन्तुसंहारसाचिभिः ।
लोकावशेषैस्स जनैरेवं वर्षोत्यवाह्यत ॥ १२७८ ॥
ततोऽगततमे[10] वर्षे यावत्संभूय डामराः ।
सुस्सलच्छापमुच्छेत्तुमवाञ्छन्विजयेश्वरे ॥ १२७९ ॥
सा[11] हर्म्यासुरगा - -[12] तिरश्चामर्पिताकृतिः[13] ।
सुणायां[14] सहसा तावत्तन्नङ्गादङ्गनेपतत् ॥ १२८० ॥

1) Lies vielleicht °स्मिन्नन्तरे. 2) Lies राज्यमवतारोप्य°. 3) Lies °वर्द्धिवीर्याः. 4) Lies vielleicht °श्वरमथानिन्ये. 5) Lies मल्लाद्यैर्वधी°. 6) Lies मल्ला°. 7) Lies सुलचणो und vgl. unten, Vers 1316 und 1325. 8) Lies vielleicht °प्यन्प्रज्ज्या°. 9) Lies °साहायको. 10) Lies ततश्चाततमे. 11) Lies स. 12) Lies vielleicht हर्म्यान्तरगामिन्या. 13) Lies तिरश्च्या°. 14) Lies स्थूणायां.

सहलुप्तस्मृतिर्भूत्वा[1] मुहूर्तपतितोत्थितः ।
अथ तीव्रव्यथास्पन्दो[र्गन्त]मङ्गादजायत[2] ॥ १२८१ ॥
ध्वान्तोपरोधे प्रभवन्ति चौरा
नित्यं हिमर्तौ मरुतो वहन्ति ।
उद्देति घर्मे दववह्नितापो
दुःखानि दुःखेष्वधिकीभवन्ति ॥ १२८२ ॥
आयातो दर्शनमिषात्ताद्दृशं तं परीक्षितुं ।
[व्य]स्मरत्साध्वसाद्रिक्तो नष्टस्मृतिरुपायनं ॥ १२८३ ॥
तमामन्त्र्य प्रयान्तं तं गृहीत्वानल्पसैनिकं ।
स्यालः पृथ्वीहरस्यारीनज्जाराजा[3] स्वगोत्रजान् ॥ १२८४ ॥
योद्धुं प्रयातः संग्रामे द्वैधात्प्रमयमाययौ ।
तेन किंचित्क्षणं सङ्घो डामराणामभिद्यत ॥ १२८५ ॥
अत्रान्तरे सुतः पार्श्वे प्रज्जिः सुज्जिश्च भूभुजा ।
संक्षिप्तस्तेन[4] प[5] स्पष्टमवष्टम्भमुपाययौ ॥ १२८६ ॥
अथोपरुरुधुः सर्वे सर्वतोभ्येत्य डामराः ।
नृपतिं विजयक्षेत्रे पुरेव नगरान्तरे ॥ १२८७ ॥
राजापि वाजिनं खडुन्नध्यारुह्य दिवानिशं ।
निस्सीमडामरग्रामसंग्रामव्यग्रतामगात् ॥ १२८८ ॥
दाहलुण्ठ्यादिभिर्ग्रामान्पीडयन्डामराश्रितान्[6] ।
कम्पनेश्रोद्धतस्सुज्जिराचक्राम[7] शनैः शनैः[8] ॥ १२८९ ॥
परराष्ट्र इव क्ष्माभृत्कार्यतो निजमण्डले ।
लुण्ठाकलुप्तसामग्रीन्सर्वान्देशानदाहयत् ॥ १२९० ॥

---

1) Lies मोह°. 2) Lies vielleicht °स्पन्दोदान्त° oder °स्पन्दोभ्रान्त°. 3) Lies vielleicht °नज्जराजः. 4) Lies °प्तास्तेन. 5) Lies स. 6) Lies °यण्डा°. 7) Lies कम्पनेशो°. 8) Über dem zweiten शनैः steht die Korrektur महीं.

तेन निस्त्रिंशभावेन किञ्चिन्नमेषु वैरिषु ।
विषायकपुरे प्रज्जिसुज्जी विदधतुः पदं ॥ १२९१ ॥
म×खजञ्यादिभिस्सार्धं[1] तयोरासन्दिवानिशं ।
ग्रीष्मारारभ्य[2] संग्राम[3] माघात्ययदिनावधि ॥ १२९२ ॥
गव्यूतिं विजयचेत्रादतिक्रम्याहितावहः ।
मल्लः चालयितुं[4] शक्यो न केषांचिद्भूत्पुरः[5] ॥ १२९३ ॥
आसादितस्तोवगणो विचारन्नेकदारिभिः[6] ।
वीर-- रणे ----स्त्यक्ताजमेदिनीं[7] ॥ १२९४ ॥
तस्मिन्हते मल्लजव्यप्रमुखा विमुखा ययुः ।
[सं]मुखो ----- [चि]रात्सुस्सलभूपतेः[8] ॥ १२९५ ॥
खिन्नीभूतोभवन्दारुचतस्रो[9] यस्समा×पुरा ।
----------- स पुनर्ययौ ॥ १२९६ ॥
मल्लस्य गोचजं राजा वाल्मीकिपुरसंभवम् ।
अरोपयत्तत्पदव्यां डामरं चिल्लिकाभिधं[10] ॥ १२९७ ॥
सुलपे कुत्रचिद्वृद्धिं तत्क्ष्मापरिवृढोनयत्[11] ।
समग्रडामरप्रायहरोवापि हि येन सः ॥ १२९८ ॥
सज्ज[12] सुज्जिस्ततो जेतुं डामरं कावियात्मजं[13] ।
प्रकटाख्यौ[14] स्फुट----ख्यविपर्यांकसं ॥ १२९९ ॥
आचिन्निकापरित्यागसन्नद्धैर्युद्धमुद्यतं[15] ।
उत्सानाख्यैः गतैः चक्रे[16] भिचुकोष्ठेश्वरादिभिः ॥ १३०० ॥

---

1) Lies मल्ल°. 2) Lies ग्रीष्मादा°. 3) Lies संग्रामा. 4) Lies मल्लश्चाल°. 5) Lies केषांचिद्°. 6) Lies विचर°. 7) Lies vielleicht °स्त्यक्त्वाजि°. 8) Lies vielleicht संमुखो विजययाभूच्चिरा°. 9) Lies vielleicht °भूतोभवद्द्वार°. 10) Lies चिल्लका° und vgl. VIII, 1682 usw. 11) Lies तं क्ष्मा°. 12) Lies सज्जः. 13) Lies कालिया°. 14) Lies °टाख्यं. 15) Lies अचिन्निका°. 16) Lies vielleicht उत्सानान्तर्गतैश्चक्रे.

ग्रमाणासान्तरेतादृजितवान्भिचवं[1] बलं ।
ततᳶप्रभृत्यभूत्सुज्जिस्सर्वतोभयविक्रम: ॥ १३०१ ॥
प्रस्थाप्य पुचे[2] नगरं मार्गशीर्षेथ पार्थिव: ।
प्रतस्थे देवसरसं टिक्कं जेतुं मदोत्कटं ॥ १३०२ ॥
हठप्रवेशं विदधे कृष्णषष्ठ्यां स चारिभि: ।
वेष्टितो मन्दिरे राजा वाजिवेगेन रक्षित: ॥ १३०३ ॥
तस्मिन्पलायिते मन्त्रिचारा लक्षेश्वरादय: ।
वैरिभि: निहता[3] मार्गे भूयांसो राजसम्मत:[4] ॥ १३०४ ॥
उदयस्य परि: भग्नं[5] सैन्यं स्थापयितो[6] निजं ।
मुमूर्षुरपि वोढाभूद्राजानेयो रणाजिरे ॥ १३०५ ॥
लोकपुख्ये पुरे[7] राजसैनिका वेष्टिताᳶपरै: ।
सुज्जिना दिवसेन्यस्मिन्वीरेणाभ्येत्य मोचित:[8] ॥ १३०६ ॥
प्राप्तधैर्यस्ततो भूभृल्लोकपुख्येतिवाहयत्[9] ।
शीतर्तुं देवसरसं विजेतुं बद्धनिश्चय: ॥ १३०७ ॥
वैशाखे प्रथमाब्दस्य संघटय्याखिला चमू:[10] ।
वितस्तात्रपुरे देवसरसं स ततोविशत् ॥ १३०८ ॥
तुमुले तत्र संग्रामे सुज्जे: छक्कमभून्महत् ।
तत: सेनापतेᳶप्रज्ञे: स्वैᳶपरैश्च[11] बलैस्समं ॥ १३०९ ॥
द्विचिर्दिनै:[12] क्षतरतिष्टिक्केन[13] प्राविशत्तत: ।
स शूरपुरमुद्दामं तं च भिल्लादयोन्वयु: ॥ १३१० ॥
तस्यापातो दह्यमानै: द्रुमैर्दूरादमुच्यत[14] ।
विपिनैर्वैद्युतस्येव[15] वह्निᳶप्रज्वलितै: द्रुमै:[16] ॥ १३११ ॥

---

1) Lies °तादृग्जित°. 2) Lies पुत्रं. 3) Lies °भिर्नि°. 4) Lies °ता:. 5) Lies परैर्भग्नं. 6) Lies स्थापयतो. 7) Lies °पुख्यपुरे. 8) Lies °ता:. 9) Lies °पुख्येत्यवा°. 10) Lies °लाञ्चमू:. 11) Lies °रैश्च. 12) Lies द्विचै°. 13) Lies vielleicht क्षतहति°. 14) Lies °मानैर्यामैर्दूरादसूच्यत. 15) Lies विपिने वै°. 16) Lies °तैर्द्रुमै:.

भूभृद्वितरिणीतीरस्थितं[1] व्यसनसंश्रयं ।
भिक्षुर्मैक्षिष्ट पौरैश्च डामरैश्चोपसेवितं ॥ १३१२ ॥
भिक्षवे कटके वीक्ष्य डामरान्पृथुलश्रियः ।
न तथातप्यत यथा पश्यन्पौरांस्तदाश्रितान् ॥ १३१३ ॥
एषोपि मे रिपुरिति ह्रीकोपं भूपतिxपपौ[2] ।
वंशोच्छेत्तैष मे भिक्षोरिति क्रोधस्त्ववर्धत ॥ १३१४ ॥
तत्तादृगसुहृत्सैन्यं युधि सोढुमपारयन् ।
अपसृत्य दिनैxकैश्चित्ततोवन्तिपुरं ययौ ॥ १३१५ ॥
भाङ्गिलेथ हतारब्धिस्त्व्धौद्रिकं[3] सुलक्षणं ।
नी - - - - तां प्रायात्सड्डचन्द्रोपवेशनं ॥ १३१६ ॥
आरोजालाभिधे ग्रामे तस्य स्थितवतो व्यधात् ।
उद[य] - - - - - - रणे - जितान्वली ॥ १३१७ ॥
तस्यापतन्तं शुल्लाथ - - साहायकाय सः ।
भय - - - - - - - - - - - मश्विश्रयत्[4] ॥ १३१८ ॥
प्रश्चिरेकान्ततो नष्टा निनीषुस्तौष्ठवं चमूः ।
प्राणाञ्जिहासुस्तेनैव सम्प्राज्ये[5] त्याजितो रणं ॥ १३१९ ॥
हतस्य राजसैन्यस्य प्रवेगे[6] यममन्दिरे ।
°हम्वीराख्यxपूर्वहितः[7] प्रतीहारो न्यवेदयत् ॥ १३२० ॥
तुमुलान्तxकमलियस्तत्र चासविसूचितः ।
भ्रष्टः शौर्यप्रतिष्ठायास्सुरङ्गाद्यालुठत्स्थितौ ॥ १३२१ ॥
न कश्चिन्निश्चयः शौर्यवृत्तेस्सापि[8] पुनर्हयं ।
प्रापितः प्रश्चिना येन मूढे[9] वल्लाग्रहेप्यभूत्[10] ॥ १३२२ ॥

---

1) Lies °तरणी°. 2) Lies भूपतिः. 3) Lies हतारब्धिर्लब्धोद्रिकं. 4) Lies °मशिश्रियत्. 5) Lies vielleicht संप्राज्यं. 6) Lies प्रवेशं. 7) Lies पूर्वहतः. 8) Lies °स्सोपि. 9) Lies मूढो. 10) Lies वल्ला°.

एवमुच्चावचानीकनायकध्वंशवंशसे[1] ।
राजा सुज्जिमठं प्राप्तः परापातभयं जहौ ॥ १३२३ ॥
हितावहस्य वैमुख्ये सामुख्येपि[2] हितच्छिदः ।
को वेत्त्यद्भुता[3] वृत्तीवातूलस्येव[4] वेधसः ॥ १३२४ ॥
तथा स्थिते नृपे तत्र चणे यस्मादहन्यत ।
स्वैरेव भृत्यैर्विश्वस्तो भाङ्गिलीयस्तुलचणः ॥ १३२५ ॥
लब्धा[5] निष्कण्टकाद्राजा कोशं तदुपवेशनात् ।
पुनर्मड्वराज्योर्व्यां व्यवस्थावृद्धिमाययौ ॥ १३२६ ॥
लवणोत्सङ्गतां[6] राजा शमालाविजयोत्सुकः ।
ततो भिचाचरेणैत्य रुद्धसीसैर्महाहवैः ॥ १३२७ ॥
स नित्यसमरारम्भसंभावितमहोत्सवः ।
वीरस्य भिचोरचोभ्यपौरुषस्य चणोभवत् ॥ १३२८ ॥
राजा मड्वराज्यस्य शय्यया सोथ सुस्थितः ।
हिमर्तौ समरश्रान्तो व्यधत्त नगरे स्थितिं ॥ १३२९ ॥
जहार पौरसामन्तमठदेवगृहाश्रयान् ।
आपणान्वणिगादींश्च धनिनोदण्डयद्दनं ॥ १३३० ॥
हर्म्यस्थस्याप्यहर्म्यार्गानपस्यद्यावतः[7] पुरे ।
न तावत्तु भयात्कश्चिद्देव रात्रि इवाभ्रमीत्[8] ॥ १३३१ ॥
तत्पुरे तद्भया[9] तूर्यं शवानां नाप्यवाद्यत[10] ।
विवाहाद्युत्सवाद्यातो वाद्यघोषस्य[11] का कथा ॥ १३३२ ॥
मणिस्वर्णांशुकाद्यासीत्कथाशेषं[12] परिभ्रमन् ।
स्थूलकम्बूलसंवीतोप्यभूदप्रचरो[13] जनः ॥ १३३३ ॥

---

1) Lies °वैशसे. 2) Lies सांमु°. 3) Lies वेत्त्यत्यद्भुता. 4) Lies वृत्तीर्वा°. 5) Lies लब्ध्वा. 6) Lies °त्सं गतो. 7) Lies vielleicht हर्म्यस्थस्सोप्यहर्म्यार्गानपश्य°. 8) Lies vielleicht रात्रिष्वथा°. 9) Lies तद्भिया. 10) Lies °वाद्यत. 11) Lies वाद्य°. 12) Lies °स्वर्णांशुका°. 13) Lies °कम्बल° und °प्रचुरो.

विगतविनयप्रीतिर्वैरं तनोति सुखार्थिनां
जघनचपलाप्रेम्णा दुःखं सुखैषिभिराप्यते ।
कितवसखिता वित्तोच्छित्त्यै भवेद्द्रविणार्थिनां
नृपपरिचयान्मानेच्छूनां स्फुरन्ति विमाननाः ॥ १३३४ ॥
तथा प्रथामुपगतो[1] तेजोवधिविधानतः ।
स प्रज्जिसुज्जी लघुतां युक्ता---हीनयत् ॥ १३३५ ॥
राज्यस्यावामवष्टम्भे निमित्त[2] भूपतेरिति ।
पाप्मगाता[मिमौ] -----द्विति चेतसि ॥ १३३६ ॥
कय्यात्मजस्य विजयस्यातश्चास्त्रिभिराहवं[3] ।
उत्से----------त्सवातुरे ॥ १३३७ ॥
तं च ताभ्यां ततः क्रोधाद्रुद्धं वीक्ष्य निरचिषुः[4] ।
स्वयमेत्याहवमहीं कलहं विन्द्वीवरत्[5] ॥ १३३८ ॥
प्रस्यास्तु[6] तावथ रुषा --द्विसदृशोक्तिभिः ।
निर्भर्त्स्यौपेक्ष्य ऋचाभिस्प्रसादम्परतोनयत्[7] ॥ १३३९ ॥
तावपि व्यसने भर्तुः कृतघ्नस्यापि नोचितः ।
परित्याग इति ध्यात्वा स्वीचक्रातिं[8] प्रसादनं ॥ १३४० ॥
अम-लेनैव तेनैव जाने चपितजीवितः ।
परस्मिन्वत्सरे प्रज्जिरासप्रादोत्सवं नवं ॥ १३४१ ॥

न कोप्ययोग्यस्य करोति मानं-[9]
मुत्सिक्ततां योग्यतया तु मत्वा ।
मानोपघाताय नृपा यतन्ते
मानः कुतस्तं[10] नृपसंश्रितानां ॥ १३४२ ॥

---

1) Lies °गतौ. 2) Lies निमित्ते. 3) Lies विजय°. 4) Lies vielleicht वीच्याभिर्°. 5) Lies विन्यवी°. 6) Lies °स्तू. 7) Lies ऋचाभिः प्रसा°. 8) Lies °क्राते. 9) Lies मान-. 10) Lies कुतस्त्यो.

कर्णेजपप्रेरणया विपर्यस्तमभिर्नृप:[1] ।
तत: पुत्रं प्रति मृषा रोषकालुष्यमग्रहीत् ॥ १३४३ ॥
तस्य प्रकृत्यैव शुभा प्राप्तपाकापि तन्मति: ।
प्रत्यभात्तिमिरास्तस्य[2] चान्द्री मूर्तिरिवान्यथा ॥ १३४४ ॥
दुर्नयव्यसनाद्येषु दुर्ग्रहेष्वस्य हेतव: ।
त एव इति मत्वा स तदाप्तान्वन्धने न्यधात् ॥ १३४५ ॥
- - यस्यानुजं[3] धन्यमदयं[4] चाप्तमन्त्रिणौ ।
तनूजस्य द्वितीयेऽह्नि मण्डलान्निरवारयत् ॥ १३४६ ॥
अन्यैश्च विप्रियैस्तैस्तैरपकर्तरि सर्वत: ।
न पितर्यग्रहीन्मन्युं जयसिंह: क्षमापय:[5] ॥ १३४७ ॥
सर्वतो विप्लुतमतेऽपितुश्छलक्षणया धिया ।
देशस्वास्थ्यनिवृत्तौ[6] स निराश: समपद्यत ॥ १३४८ ॥
संरब्धश्च[7] स्वयं नीतो दूतैर्देशान्तरोन्मुखं ।
धन्यं राजपुरीप्राप्तं प्रत्यावृत्तिरकारयत्[8] ॥ १३४९ ॥
अक्कजड्डामरव्यूहं विभित्सुस्स तदाज्ञया ।
कोष्ठेश्वरेण ज्ञातेयाद्दादृतो भिक्षुपक्षतां ॥ १३५० ॥
उदय: प्रययौ गङ्गां धन्येना[9] प्रेरितो व्यधात् ।
गूढं कोष्ठेश्वरस्सन्धि[10] समं सिंहमहीभुजा ॥ १३५१ ॥
गतागतानि धन्येन च्छन्नं[11] रात्रिषु कुर्वत:[12] ।
भेदजर्जरतां निन्ये सर्वतो भिक्षवं बलं ॥ १३५२ ॥
कोष्ठेश्वरस्सिंहदेवं त्यक्त्वा पितरमेयुष: ।
अस्मिन्महीसहायातो[13] भविष्यामीत्यभाषत ॥ १३५३ ॥

1) Lies ॰मतिर्नृप:. 2) Lies ॰रार्तस्य. 3) Lies vielleicht विजयस्यानुजं. 4) Lies ॰मुदयं. 5) Lies ॰पर:. 6) Lies देशास्वा॰. 7) Lies vielleicht संरब्धं च. 8) Lies ॰वृत्तिमका॰. 9) Lies धन्येन. 10) Lies ॰स्सन्धिं. 11) Lies च्छन्नं. 12) Lies कुर्वता. 13) Lies vielleicht अथान्यहीतुमायातो und vgl. unten, Vers 1356.

भवता निहते भिचाविवं भावीति सोत्रवीत् ।
निर्वासनं प्रतिज्ञातं तेनास्य न वध×पुन: ॥ १३५४ ॥
तद्यावद्विश्वासादन्योन्यस्य तयोर्ययौ ।
कार्यं न यावन्निष्पत्तिमरोज्झेतुं गते नृपे ॥ १३५५ ॥
सह कोष्ठेश्वरेणान्य[1] दित्सुनोपेचितान्हयान्[2] ।
स तावत्सिंहदेवेन मन्दुराभ्योहरन्निशि ॥ १३५६ ॥
गच्छन्नानाविधैः भेदैः जयसिंहो[3] जयद्रुम: ।
एवं प्ररू[ढिं सुदृ]ढां प्रापाचयविटोपमान्[4] ॥ १३५७ ॥
नानास्थानपरिभ्रान्तिश्रान्तोथ क्रमराज्यगं ।
प्रज्जि------ नृपो भाद्रपदेविशत् ॥ १३५८ ॥
असह्यामिन्द्रद्वादश्यां संगृह्य विविधं बलं ।
----------प भङ्गं च सङ्करे ॥ १३५९ ॥
लब्धधैर्यश्चनिर्यात[5] लवणोत्सं व्यलोकयत् ।
रणरङ्गे ततो भिचुनटनाट्यं दिने दिने ॥ १३६० ॥
युधि छादयतस्तच तच शस्त्रपरिचिति[6] ।
दृष्ट्वा गुल्माहतिर्भिचोरस्त्रै×परैश्च तदेकदा ॥ १३६१ ॥
प्रतिरात्रं द्विषच्छस्त्रसंचोभं सोढवान्दृढं ।
गृहदाहादिभिर्देहं[7] भेजे प्रज्जिर्न सङ्कटे ॥ १३६२ ॥
अव्यवस्थां पुनष्टिक्कजयम×खमुखान्गतान्[8] ।
पौषे निशम्य नृपतिर्ध्यानोड्डारं ततो ययौ ॥ १३६३ ॥
अस्तस्थविग्रहोप्युग्रवैरिपृष्ठगृहोद्भवं ।
भयं चमूनां शमयन्वीर×प्रज्जिस्तमन्वगात् ॥ १३६४ ॥

---

1) Lies vielleicht °रेणैत्य. 2) Lies दित्सुनापे°. 3) Lies °विधैर्भेदैर्जय°. 4) Lies °चयवटोपमाम्. 5) Lies °र्यातो. 6) Lies °परिचतिं. 7) Lies vielleicht °भिर्मोहं. 8) Lies °जय्यमह्ल°.

अनेकाचादिषु ग्रामेष्वीशद्दत्ताहवौ[1] गतो ।
मXखजय्यो[2] शमं सुज्जो चिन्नसेंके[3] नमद्रुमे ॥ १३६५ ॥
रोगेणास्त्रवियोगाय[4] वन्धताथ[5] वशीकृत: ।
विवेश नगरं प्रज्जिरन्वविचच्च तं नृप: ॥ १३६६ ॥
सार्धं मासद्वयं दूयमानो दुस्त्यजया रुजा ।
श्रीरणस्वामिनस्तोयमार्तौं मर्तुमुपाययौ ॥ १३६७ ॥
तत्र शय्याशिरोभ्यर्णे निविष्टं विष्टरे नृपं ।
दीर्घश्वचामवागेवमुपाद्दिचद्द्विशादिनं[6] ॥ १३६८ ॥
राजन्ननन्यसामान्यं सैन्यं सानेकजीवितं ।
इदं सम्मानभृतिभि: कोशस्ते रचितो मया ॥ १३६९ ॥
नास्त्येवास्मत्कुले द्रोह: सुज्जिXकं त्वेष कोपन: ।
तस्मादागस्तु निर्वास्यो न तु वध्यXकदाचन[7] ॥ १३७० ॥
क्रोधन त्वयि संक्रुद्धे यद्वा दिष्टान्तमागते ।
इदं संचितमस्माभि: भृत्यैXपर्यन्तवेतनं[8] ॥ १३७१ ॥
तमेवमुक्त्वा विष्कृष्य[9] मञ्जूपायां[10] न्यदर्शयत् ।
दण्डं पटी च काषायौ सभ्यै: प्रकटिता स्मृति: ॥ १३७२ ॥
विमिमील[11] चतुर्दश्यां बहुले फाल्गुनस्य स: ।
आनृशंस्यकृतज्ञत्वंत्यागद्रोहैस्समं[12] गुणै: ॥ १३७३ ॥
स्वप्रभुं प्राप्तवन्तं तं परलोकाध्वनी --[13] ।
कृपाणुवर्त्मना[14] पंच परिवारस्त्रियोन्वगु: ॥ १३७४ ॥
सार्थभ्रष्टमिवध्वन्यं[15] तं विना स्वं विदन्नृप: ।
मुक्तत्रपं समं स्त्रीभिरगभीर इवाशुचत् ॥ १३७५ ॥

---

1) Lies °ष्वीषद्°. 2) Lies मल्लजय्यौ. 3) Lies °सैन्ये. 4) Lies °णासुवि°. 5) Lies वत्स्यंताथ. 6) Lies °द्दिषादिनं. 7) Lies वध्य:. 8) Lies °भिर्भृ°. 9) Lies निष्कृष्य. 10) Lies °षाया. 11) Lies निमि°. 12) Lies °ज्ञत्वत्यागाद्रो°. 13) Lies °ध्वनीनतां. 14) Lies कृशानु°. 15) Lies °मिवाध्वन्यं.

बन्धुनाशपदभ्रंशदीर्घायासादिदुस्थितिं ।
रुदतीभिः स्मार्यमाणः पुरन्ध्रीभि रुरोध[1] च ॥ १३७६ ॥
इतिहासेष्वपि नृपं सुदीर्घक्लिशभाजनं[2] ।
स शोकविवशोऽस्मार्षी[न्न तदाप्य]त्मनस्समं ॥ १३७७ ॥
इति मत्वा च गामूचे प्रेरितो दैवतैरिव ।
वर्षमात्रेवशेषे किं ------मिमां ॥ १३७८ ॥
भवन्परोऽस्मित्र-- दुरुक्तिश्रुतिनिर्व्यथः ।
आज्ञाभङ्ग------------हे ॥ १३७९ ॥
सर्वौप्रकारोपहत्वं[3] स्वस्येति[4] स विचिन्तयन् ।
राज्येन जीवितेनापि न कृत्यं किंचिदैचत ॥ १३८० ॥
तृतीयाब्दस्य वैशाखे जयाशाव्यसनी पुनः ।
अपुनस्संप्रवेशाय नगरान्निर्ययौ ततः ॥ १३८१ ॥
स्वीकृतान्यलवन्येण[5] विजेतुं टिक्कमिच्छता ।
ज्येष्ठस्यान्ते[6] क्षितिक्षेन ध्यानोड्डारे व्यधीयत ॥ १३८२ ॥
प्रत्यहर्मुखमुत्थाय ततः कृतगतागतः ।
आक्रम्य देवसरसं प्रवेष्टुं न शशाक सः ॥ १३८३ ॥
पतितैः जलदाम्भोभिः[7] प्रवृद्धैश्च विरोधिभिः ।
आषाढसितपंचम्यां तस्य सैन्यमभज्यत ॥ १३८४ ॥
निर्जरलचिते लोकपुष्यं तस्मिन्भयान्नते ।
नास्ति राजेति मत्वागात्कटको विजयेश्वरं ॥ १३८५ ॥
कुजम्बोल्लास्यते येन तद्न्यचोपयुज्यते ।
ग्रीष्मे विशति दावाग्निमधुना वर्धितस्वरः ॥ १३८६ ॥

---

1) Lies °भी रुरोद. 2) Lies सुदीर्घक्लेश°. 3) Lies सर्वप्र°. 4) Lies स्वस्येति. 5) Lies °न्येन. 6) Lies ज्यैष्ठ°. 7) Lies °तैर्जल°.

हर्षचमाभुजा बद्धपट्टः पट्टस्तथापदि[1] ।
पलायिते[2] ययौ निशां यत्तस्मिन्सोत्सवे रणे ॥ १३८७ ॥
पङ्काविलसमायोने[3] रात्रि सायमुपागते ।
ध्यानोड्डारेपरेद्युस्तद्दिग्भ्योनीकमढौकत ॥ १३८८ ॥
विभक्तदिक्को राजापि मुज्जिचैत्य[4] दिने दिने ।
युद्धं व्यधत्तां टिक्केन व्यजेषातां न च क्वचित् ॥ १३८९ ॥
एष×कृष्णद्वितीयस्यां[5] स्वजन्मदिवसोत्सवे ।
आसद्द्दिवसरसा×पुनस्सैन्यचयं[6] नृपः ॥ १३९० ॥

Übersetzung.

1230—1231. Als er (König Sussala) mit seinem Heer in ein vor dem Tore der Stadt (gelegenes) Dorf namens Vāhala eingedrungen war, um Prakaṭa, Kshīra und andere Ḍāmaras zu unterwerfen, erfuhr Pṛithvīhara durch Späher, daß des Königs Schatz angekommen sei. Um diesen zu erbeuten, unternahm er einen Feldzug auf der durch die Provinz Maḍavarājya[7]) (führenden) Straße.

1232. .... Während er am Ufer der Vitastā entlang marschierte, folgten ihm die Bewohner von Padmapura[8]).

1233. Nachdem er Padmapura verbrannt hatte, schlug er am folgenden Tage den Weg nach der Hauptstadt ein, um .... zu besiegen.

1234. Obwohl Bhikshu und die Seinen .... ihn zurückhielten, hörte er, dessen Verstand von Trunkenheit überwältigt war, nicht auf seinen Herrn.

1235. Als er die Kshiptikā[9]) erreicht hatte, erzürnte in der Stadt der junge Fürst (Jayasiṁha), dessen Schlachttrommeln infolge der großen Tapferkeit des Herrschers erschollen.

---

1) Lies vielleicht °स्तदापदि. 2) Lies °यितो. 3) Lies °योगे. 4) Lies °चैत्य und vgl. meine Anm. zu VIII, 2237 (oben, S. 134). 5) Lies vielleicht इषकृष्ण°. 6) Lies °सरसात्पुन°.

7) Dies ist die Bezeichnung der südöstlichen Hälfte des Hochtals von Kaśmīr; s. *Ind. Ant.*, vol. XIX, p. 264, Anm. 15, und Stein's Übersetzung, vol. II, p. 436.

8) Diese Stadt liegt oberhalb Śrīnagar am rechten Ufer der Vitastā; s. ebenda, p. 459.

9) Dies ist der Name eines strategisch wichtigen Kanals in Śrīnagar, der häufig erwähnt wird; s. ebenda, p. 417 f.

1236. Während der Lavanya[1]) in der Front seines Heeres galoppierte, schleuderte ein Soldat aus dem fliehenden Heere des Feindes einen Speer auf seine Stute.

1237. Von der todwunden Lieblingsstute mit einem Sprung abgeworfen konnte er die sich bäumende nicht wieder besteigen.

1238. Derselbe Soldat, welcher die Stute verwundet hatte, stellte sich schnell hinter einer Tränke auf und schoß aus dem Hinterhalt auch auf ihn.

1239. Bhikshu und die Seinen verteidigten ihn, der sich in einer schwierigen Lage befand, indem er die rechts von ihm befindliche und sich abwendende Stute besteigen wollte.

1240. Durch den Schmerz der Wunde, Trunkenheit und Angst verlor er die Besinnung, und das von dem seinem Roß entquellenden Blute benetzte Schwert entglitt seiner Hand.

1241. Als die feindlichen Reiter ihn erreichten und sein Roß davonlief, verließen ihn die Seinigen, Bhikshu usw., da sie erkannten, daß hier nicht (mehr zu helfen) sei.

1242. Rilhaṇa, der junge Minister des Prinzen Jayasiṁha, traf ihn zuerst mit dem Schwert an der Stirne.

1243. Dann hieb Śyāma, Sohn des Sujjika, auf ihn ein. Brüllend vor Wut und von Blut überströmt fiel er zu Boden.

1244. Mit abgeschlagenem Haupte sah man seinen Körper sich auf der Erde wälzen, während in der durchschnittenen Kehle die Öffnung der erstickenden und röchelnden Luftröhre (zum Vorschein kam).

1245. Weil er .... Tilakasiṁha und andere durch Verrat erschlagen hatte[2]), wurde er wunderbarer Weise am selben Tage nach drei Jahren[3]) erschlagen.

1246. Der König vollbrachte ein Wunder, indem er denjenigen Feind, welcher ihm lange den Schlaf geraubt hatte, den langen Schlaf (des Todes) kosten ließ[4]).

1247—1248. Im Leibe des Pṛithvīhara hatte irgendeine Gottheit gewohnt. Als ihm das Haupt abgeschlagen worden war, begab sich diese in den Körper des Prajji. Denn wie vorher Pṛithvīhara das Heer des Königs, so setzte dieser von nun an das Heer der Lavanyas in Schrecken.

1249. Als König Sussala erfuhr, daß Bhikshu und die Seinen ihren Führer verloren hatten, zog er, sie gefangen zu nehmen wünschend, nach der Grenzfestung (*Dvāra*) bei dem Dorfe Śūrapura[5]), um sie abzuschneiden.

---

1) Der Lavanya (= Dāmara) ist Pṛithvīhara.

2) Siehe VIII, 782—784.

3) Die Ermordung des Tilakasiṁha hatte im Jahre [41]96 stattgefunden (s. VIII, 661 und 819), während Pṛithvīhara's Tod in das Jahr [41]99 fiel (s. VIII, 1154).

4) Vgl. einen ähnlichen Alaṅkāra in I, 85.

5) Am östlichen Ende der über den Pīr Panchāl-Paß führenden Straße; s. Stein's Übersetzung, vol. II, p. 394.

1250. Obwohl er an einem einzigen Tage viele Tagemärsche zurücklegte, erreichte er den Bhikshu und die Seinen nicht, weil diese stets vorher flohen.

1251. Als Bhikshu erfuhr, daß Pṛithvīhara von feindlichen Reitern umzingelt und gefangen worden sei, fürchtete er, daß seine eigene Auslieferung den Preis der Auslösung jenes (Pṛithvīhara) bilden werde.

1252. Voll von Furcht begab er sich sofort mit seiner Familie von Hāḷigrāma nach Pushyāṇanāḍa[1]).

1253. Es ging das Gerücht, daß Bimbā, die Gattin des Pṛithvīhara, die sich dem Sussala anzuschließen wünschte, ... getötet worden sei.

1254. .... mit dem Könige, der nach den Frauen der Lavanyas verlangte, ...

1255. Der König durchzog die Besitzungen der Lavanyas, die herrenlos erschienen, indem er das Haupt des Pṛithvīhara wie ein Siegesbanner mit sich führte.

1256. Durch die Ungunst des Schicksals schlugen ihn die Ḍāmaras, obwohl sie so (geschwächt) waren, nach fünf oder sechs Tagen bei Kalyāṇapura[2]).

1257. Als die Feinde seine Schätze erbeutet und sein Heer vernichtet hatten, brach im Lande der bereits unterdrückte Aufstand von neuem aus.

1258—1259. Während Bhikshu, von den wieder erstarkten Ḍāmaras zurückgeführt, nach Śamālā[3]) eilte, gelangte König Sussala, mit dem Schädel des Ḍāmara (Pṛithvīhara) umherziehend, von dem Dorfe Rājavihāra nach Hāḷigrāma.

1260. Während das bleiche, umgekehrte (?) und verweste Haupt des Pṛithvīhara umhergetragen wurde, kamen des letzteren Verwandte aus der Ferne herbei und erzürnten.

1261. Mit Todesverachtung begannen sie den Kampf und schlugen das königliche Heer in die Flucht, so daß es einem im Winde flatternden Haufen von Baumwolle glich.

1262—1263. Als Bhikshu plötzlich auf den Feind stieß, floh er in großer Hast und fiel zu Boden, da die Hufe seines Rosses von Baumwurzeln aufgehalten wurden; allein Sussala erkannte ihn nicht. Bis nach Dāmōdara[4]) war der Boden von Leichen (bedeckt), wie ein Urwald von gespaltenen und abgehauenen Baumriesen.

1264. Obwohl schon an verschiedenen Orten eine Vernichtung

---

1) Hāḷigrāma oder Hāḍigrāma liegt auf der Luftlinie von Śrīnagar nach dem Pīr Panchāl-Paß und Pushyāṇanāḍa unmittelbar westlich vom letzteren; s. Stein's Übersetzung, vol. II, pp. 474 und 398.

2) An der Straße von Sūrapura nach Śrīnagar; s. ebenda, p. 472.

3) Ein Distrikt im Westen des Volur-Sees; s. ebenda, p. 484.

4) Dāmōdara ist eine abgekürzte Form von Dāmōdarasūda zwischen Śrīnagar und Hāḷigrāma; s. ebenda, p. 475.

der Menschen bis zum Kind im Mutterleibe geschehen war, so hatte ein solches Gemetzel in keiner anderen Schlacht stattgefunden.

1265. Die Feinde nahmen das Haupt des Pṛithvīhara, das der Hand des fliehenden Chaṇḍāla entfallen war, mit sich und gaben die Verfolgung[1]) des Königs auf.

1266. Der König, welcher somit abermals eine Niederlage erlitten hatte, betrat die Hauptstadt **am sechsten Tage der dunkeln Hälfte des (Monats) Mārgaśīrsha.**

1267. Nachdem die Ḍāmaras das Haupt des Pṛithvīhara verbrannt hatten, berieten sie sich mit Bhikshu und faßten den folgenden Beschluß.

1268. „Unser Heer wird ohne Pṛithvīhara nicht imstande sein, den Thron zu erwerben, und Sussala wird, wenn er kommt, uns vereint nicht besiegen können.

1269. „Wenn er daher einen Einzelnen angreift, so müssen alle vereint letzterem Hilfe leisten und (erst dann) ihren eigenen Besitz schützen.

1270. „Unterdessen wird sicher jener (Sussala) durch Verrat oder im Kampfe fallen, und dann wird Avatāra[2]) den Thron erwerben."

1271. Nachdem sie alle so beschlossen hatten, ließen sie den Bhikshu seinen Sitz in dem Dorfe Hōmnyēvaḷōtsaka nehmen, das in der Mitte ihrer Höfe lag.

1272. Alle Ḍāmaras kamen nun dem Pṛithvīhara gleich, indem sie in jedem Hof an Macht, Reichtum und Tapferkeit zunahmen.

1273. Dankbar für die von Pṛithvīhara geleisteten Dienste nahm Bhikshu dessen Sohn Kōshṭhēśvara zu sich, dessen Vermögen von seines Vaters Bruder in Besitz genommen worden war.

1274. Da ihm die Besetzung von Śāmālā schwierig erschien, zog er, den Sieg erhoffend, von neuem nach Vijayakshētra[3]) und faßte ganz allmählich Mut.

1275. **In der kalten Jahreszeit** wurden dort seine (Sussala's) Truppen von Maṅkha und anderen tollkühnen .... überwunden.

1276. . . . .

1277. Der verwegene Sulakshaṇa wurde, als [Pra]jji in Bhāṅgila[4]) angekommen war, von Bhikshu und den Seinen unterstützt und gerettet.

1278. So wurde dieses Jahr von den wenigen Überlebenden verbracht, welche Zeugen der Vernichtung zahlloser Menschen durch verschiedene Unglücksfälle waren.

---

1) Das Wort *pṛishṭhagṛiha* kommt auch unten in Vers 1364 vor.

2) Dies ist ein Beiname des Prätendenten Bhikshāchara oder Bhikshu; s. VIII, 858.

3) Vijayakshētra oder Vijayēśvara ist eine alte Stadt an der Vitastā, unterhalb der Mündung der Lēdarī; s. Stein's Übersetzung, vol. II, p. 463f.

4) Ein Distrikt südlich vom Volur-See; s. ebenda, p. 481.

1279—1280. Als im Jahr einhundert (d. h. 4200) die Ḍāmaras vereint den König Sussala in Vijayēśvara zu vernichten trachteten, da stürzte er, als er sich auf einen in den Palast führenden horizontalen Balken geschwungen hatte, infolge eines plötzlichen Bruches desselben in den Hof hinab.

1281. Bewußtlos fiel er nieder, erhob sich aber sofort wieder. Darauf erfolgte aus dem Körper Erbrechen, (begleitet) von durch heftigen Schmerz (bewirkten) Zuckungen[1].

1282. Wenn Finsternis (den Blick) hemmt, haben die Diebe Macht. Im Winter wehen beständig die Winde. Im Sommer erhebt sich die Glut des Waldbrandes. Im Unglück mehren sich die Unglücksfälle[2].

1283. Ṭikka, der unter dem Vorwande, seine Aufwartung zu machen, herbeikam, um seinen Zustand zu prüfen, verlor vor Schreck die Besinnung und vergaß die Darbringung (des üblichen Geschenkes).

1284—1285. Nachdem er (Ṭikka) sich von ihm verabschiedet hatte, brach er mit zahlreichen Truppen auf. Ajjarāja, der Schwager des Pṛithvīhara, zog mit ihm aus, um die Feinde, die seiner Familie angehörten, zu bekämpfen, und fand durch die Fügung des Schicksals seinen Tod in der Schlacht. Hierdurch wurde die Vereinigung der Ḍāmaras für einige Zeit gesprengt.

1286. Unterdessen vereinigte der König an seiner Seite seinen Sohn (Jayasiṁha), den Prajji und den Sujji. Hierdurch gelangte er offenbar zur Festigung (seiner Stellung).

1287. Da kamen alle Ḍāmaras von allen Seiten herbei und belagerten den König in Vijayakshētra, wie früher in der Hauptstadt.

1288. Der König, welcher hinkte[3], bestieg das Roß und widmete sich bei Tag und Nacht dem Kampfe mit den unermeßlichen Scharen der Ḍāmaras.

1289. Sujji, der zum Führer des Heeres ernannt worden war, rückte allmählich vor, indem er die von den Ḍāmaras besetzten Dörfer durch Brand, Plünderung usw. heimsuchte.

1290. Wie in Feindesland, ließ der König für seine Zwecke im eigenen Gebiet alle Ortschaften verbrennen, deren Vorräte den Plünderern anheimfielen.

1291. Nachdem die Feinde durch dieses grausame Verfahren einigermaßen gebrochen waren, nahmen Prajji und Sujji in Vishāyakapura Stellung.

---

1) Falls die zweite von mir vorgeschlagene Besserung dieser Stelle richtig sein sollte, so würde die Übersetzung lauten: — „Darauf zeigten sich am Körper unaufhörlich durch heftigen Schmerz (bewirkte) Zuckungen."

2) Vergl. छिद्रेष्वनर्था बहुलीभवन्ति in Böhtlingk's *Ind. Sprüchen*, Nr. 5165 und Anm.

3) Offenbar infolge der in Vers 1280 f. erwähnten Verletzung.

1292. Diese beiden hatten mit Maṅkha, Jayya usw. bei Tag und Nacht Kämpfe **von der heißen Jahreszeit bis zum letzten Tage des (Monats) Māgha.**

1293. Maṅkha, der Übles im Schilde führte und (die Entfernung) einer *gavyūti* von Vijayakshētra überschritten hatte, konnte von niemandem bewogen werden, von der Stadt zu weichen.

1294. Als er einmal allein umherstreifte, wurde er von den Feinden erreicht .... das Schlachtfeld verlassen habend.

1295. Als dieser getötet war, wandten sich Maṅkha, Jayya usw. zur Flucht, und der Sieg wandte sich endlich dem Könige Sussala zu.

1296. (Das Amt des Kommandanten der) Grenzfestung (*Dvāra*)[1], welches vorher vier Jahre lang unbesetzt geblieben war, ging wieder ....

1297. An seine Stelle setzte der König den Ḍāmara Trillaka, welcher der Familie des Maṅkha angehörte und aus Vālmīkipura stammte.

1298. Ihn muß der König unter einem günstigen Gestirn befördert haben, da er noch jetzt die führende Stelle unter allen Ḍāmaras einnimmt.

1299—1300. Darauf schickte sich Sujji an, den Ḍāmara Prakaṭa, Sohn des Kāliya[2], der in dem Distrikt .... wohnte, zu unterwerfen, und führte einen heftigen Kampf mit Bhikshu, Kōshṭhēśvara usw., welche sich in Utsāna(?) befanden und gerüstet waren, die Kshiptikā[3] nicht aufzugeben.

1301. Nachdem Sujji in Śamāṇāsa[4] das starke Heer des Bhikshu besiegt hatte, war von da an seine Tapferkeit überall erfolgreich.

1302. **Im (Monat) Mārgaśirsha** sandte der König seinen Sohn nach der Hauptstadt und zog nach Dēvasarasa[5], um den übermütigen Ṭikka zu besiegen.

1303. **Am sechsten Tage der dunkeln Hälfte** drang der König mit Gewalt ein, wurde aber von den Feinden in einem Haus(?) umzingelt und (nur) durch die Schnelligkeit seines Rosses gerettet.

1304. Als er geflohen war, wurden viele vom Könige geschätzte Minister und Späher, unter ihnen Lakshēśvara, von den Feinden auf der Straße erschlagen.

1305. Während Udaya das von den Feinden geschlagene

---

1) Über das Amt des *Dvārapati* s. Stein's Übersetzung, vol. I, Anm. zu V, 214. Der letzte, der es im Jahre [41]97 (VIII, 954) bekleidet hatte, war Prajji (VIII, 1042).

2) Nach VIII, 1659 wurde dieser Prakaṭa, Sohn des Kāliya, später von Udaya aus dem Wege geräumt.

3) S. oben, S. 154, Anm. 9.

4) Da *jā* und *ṇā* in der Śāradā einander ähneln, ist vielleicht Samājāsā zu lesen; über letzteres s. Stein's Übersetzung, vol. I, Anm. zu I, 340.

5) Ein Distrikt im Südwesten von Vijayēśvara und im Osten des Pīr Panchāl-Passes; s. ebenda, vol. II, p. 470.

eigene Heer zum Stehen brachte, trug ihn sein edles Roß, obwohl es dem Tode nahe war, auf dem Schlachtfeld.

1306. Die Truppen des Königs wurden in der Stadt Lōkapuṇya[1]) von den Feinden umzingelt, aber von dem herbeieilenden tapfern Sujji am folgenden Tag entsetzt.

1307. Der König faßte wieder Mut und verbrachte **die kalte Jahreszeit** in Lōkapuṇya, entschlossen Dēvasarasa zu erobern.

1308. **Im (Monat) Vaiśākha des Jahres [420]1** zog er alle Truppen in der Stadt Vitastātra[2]) zusammen und fiel von dort in Dēvasarasa ein.

1309. In einem heftigen Kampfe, der dort zwischen den eigenen und feindlichen Truppen (ausbrach), gerieten Sujji und dann der Heerführer[3]) Prajji in eine sehr bedenkliche Lage.

1310. Nach zwei oder drei Tagen von Ṭikka geschlagen betrat er Śūrapura, und Bhikshu und die Seinen folgten ihm mit Ungestüm.

1311. Sein Anmarsch war (schon) von weitem erkennbar an brennenden Dörfern, wie im Walde der Blitzschlag an brennenden Bäumen.

1312. Der König erblickte am Ufer der Vaitaraṇī[4]) den Wohnsitz (seines) Unglücks, (nämlich) den Bhikshu, welcher von Bürgern und Ḍāmaras bedient wurde.

1313. Es schmerzte ihn nicht so sehr, einflußreiche Ḍāmaras im Lager des Bhikshu zu erblicken, als zu sehen, daß die Bürger ihm dienten.

1314. Der König empfand Scham und Zorn in dem Gedanken „dieser Mensch ist mein Feind", während Bhikshu's Zorn wuchs in dem Gedanken „dieser ist der Vernichter meiner Familie".

1315. Er konnte dem starken feindlichen Heer im Kampfe nicht standhalten und zog nach einigen Tagen von dort nach Avantipura[5]) ab.

1316. Darauf fiel er in Bhāṅgila ein, ... den mächtigen Sulakshaṇa und begab sich nach dem Hofe des (Ḍāmara) Saḍḍhachandra.

1317. Während er in dem Dorf Ārōjāla stand, besiegte der starke Udaya im Kampf . . . .

1318. . . . .

1319. Prajji, der die völlig geschlagenen Truppen wieder

---

1) Östlich von Dēvasarasa am Bring-Flusse; s. Stein's Übersetzung, vol. II, p. 468.

2) Nördlich vom Bānahāl-Passe; s. ebenda, p. 470.

3) S. oben, Vers 1289.

4) Wie VII, 1355, wird dieser Fluß auch hier mit Śūrapura (Vers 1310) zusammen genannt und muß daher identisch mit der Ramaṇyāṭavī sein; vgl. Stein's Übersetzung, vol. I, Anm. zu VII, 1355.

5) Am rechten Ufer der Vitastā zwischen Vijayēśvara und Padmapura; s. ebenda, vol. II, p. 460.

zu ermutigen suchte und dabei sein Leben aufs Spiel setzte, wurde durch seine Bitten veranlaßt, den Kampf aufzugeben.

1320. Der Türhüter Hambīra, welcher zuerst fiel, meldete im Palaste des Todesgottes den (bevorstehenden) Einzug des vernichteten königlichen Heeres an.

1321. In diesem Getümmel von Angst erfüllt, den Mut verlierend und vom Pferde stürzend wälzte sich Kamaliya am Boden.

1322. Auf Tapferkeit ist kein Verlaß; denn als ihm Prajji ein frisches Pferd verschaffte, war er unfähig, selbst den Zügel zu halten.

1323. In diesem Gemetzel, wobei viele Offiziere fielen, gelangte der König nach dem Sujjimaṭha und erholte sich von den Schrecken der Flucht.

1324—1325. Wer kennt die überaus wunderbaren Wege des Schicksals, das, wie der Sturmwind, Glück bringt, wenn es sich abwendet, und das Glück zerstört, wenn es sich zuwendet? So wurde in diesem Augenblicke, während der König sich in solcher (übeln) Lage befand, Sulakshaṇa von Bhāṅgila, nichts ahnend, von seinen eigenen Dienern erschlagen.

1326. Nachdem der König auf dessen geschütztem Hofe Schätze erbeutet hatte, faßte er von neuem in der Provinz Maḍavarājya festen Fuß.

1327. Dann zog der König nach Lavaṇōtsa[1]), um Śamālā zu erobern, wurde aber von dem herbeieilenden Bhikshāchara durch mehrere bedeutende Gefechte aufgehalten.

1328. Dies war die Zeit, in welcher der tapfere Bhikshu, dessen Mut unerschütterlich war, große Feste feierte, indem er beständig Schlachten lieferte.

1329. Der König erholte sich, indem er in Maḍavarājya lagerte, und nahm, des Kampfes müde, im Winter seinen Aufenthalt in der Hauptstadt.

1330. Er beschlagnahmte die Warenlager, welche Bürgern, Vasallen, *Maṭhas* und Tempeln gehörten, und erhob Geld von Kaufleuten und anderen Reichen.

1331. Auf allen Straßen der Stadt, die er bei Tage von seinem Palast aus überblicken konnte, wagte sich aus Furcht (selbst) bei Nacht niemand umherzubewegen.

1332. Aus Furcht vor ihm wurden in seiner Stadt selbst bei Todesfällen keine Trompeten geblasen, und noch viel weniger erscholl Musik bei Hochzeiten und anderen Festen.

1333. Juwelen, Gold, Seide usw. kannte man nur noch von Hörensagen. Es gab wenige Leute, die noch mit grobem Wollstoff bekleidet umhergingen.

1334. Freundschaft mit Ungebildeten bringt denjenigen, welche

1) Dieser Ort wird mehrfach erwähnt, ist aber noch nicht identifiziert worden; s. Stein's Übersetzung, vol. I, Anm. zu I, 329.

(hierin) Befriedigung suchen, Feindschaft. Durch Liebe zu Dirnen erlangen diejenigen, welche Freude suchen, Leid. Verkehr mit Spielern führt zum Verluste des Vermögens Geldbegieriger. Aus dem Umgange mit Fürsten entspringt für die Ehrgeizigen Entehrung.

1335. Er demütigte Prajji und Sujji, die solche Berühmtheit erlangt hatten, durch Beschränkung ihres Einflusses . . . . . .

1336. „Wir beide sind die Ursachen der Festigung des Thrones des Königs" . . . .

1337. Einen Kampf des Vijaya, Sohnes des Kayya[1]), mit Soldaten . . . .

1338. Als er sah, daß dieser von beiden aus Zorn zurückgehalten wurde, erschien er selbst auf dem Kampfplatz, um ihn zu schützen, und legte den Streit bei.

1339. Als beide aus Zorn aufbrechen wollten, ... schalt er sie verächtlich mit harten, ungebührlichen Worten und versöhnte sie wieder.

1340. Beide überlegten, daß es nicht angemessen sei, ihren Herrn, obwohl er sich undankbar gezeigt hatte, im Unglück zu verlassen, und ließen sich versöhnen.

1341. Prajji, dessen Lebenskraft, wie ich glaube, durch eben diesen . . . . vernichtet worden war[2]), ging im folgenden Jahr einem neuen Fest[3]) entgegen.

1342. Niemand erweist einem Untüchtigen Ehre; aber die Fürsten halten Aufgeblasenheit für Tüchtigkeit und suchen das Ehrgefühl zu unterdrücken. Woher sollte bei Fürstendienern Ehrgefühl kommen?

1343. Der König, dessen Verstand durch den Einfluß von Ohrenbläsern verkehrt worden war, wurde mit ungerechtem Zorne gegen seinen Sohn erfüllt.

1344. Wie dem Augenkranken der glänzende Vollmond, so erschien ihm des letzteren von Natur lautere, gereifte Denkart im falschen Lichte.

1345. Seine (Jayasiṁha's) Vertrauten warf er ins Gefängnis, da er glaubte, daß dieselben seine Laster, wie Verschwendung und Liederlichkeit, veranlaßt hätten.

1346. Die beiden vertrauten Minister seines Sohnes, [Vija]ya's jüngeren Bruder Dhanya und Udaya, verwies er im Jahre [420]2 des Landes.

1347. Obwohl ihn der Vater durch verschiedene andere Unbilden tief kränkte, zürnte ihm der geduldige Jayasiṁha nicht.

1348. Indem seine Gedanken sich eifrig mit dem Vater beschäftigten, dessen Verfahren gänzlich verfehlt war, verlor er die Hoffnung auf eine Besserung der unglücklichen Lage des Landes.

---

1) Derselbe Vijaya wird VIII, 1160 als ein Reiter des Sussala erwähnt.

2) Über seinen Tod s. unten, Vers 1366—1373.

3) d. h. vielleicht einem neuen Kampfe; vgl. Vers 1328.

1349. In Zorn geratend bewog er selbst durch Boten den Dhanya, welcher auf dem Weg ins Ausland Rājapurī[1]) erreicht hatte, zur Rückkehr.

1350. Von Kōshṭhēśvara als Verwandter geehrt suchte er (Dhanya) auf seinen (Jayasiṁha's) Befehl die Vereinigung der Ḍāmaras zu sprengen und machte (sie) der Partei des Bhikshu abwendig.

1351. Udaya begab sich zur Gaṅgā (nach Benares). Kōshṭhēśvara schloß auf Dhanya's Betreiben ein heimliches Bündnis mit dem Prinzen Siṁha[2]).

1352. Indem Dhanya im geheimen bei Nacht hin- und herging, machte er das Heer des Bhikshu vollständig abwendig[3]).

1353. Kōshṭhēśvara sprach: — „Ich werde kommen, um die Pferde wegzunehmen, welche dem Siṁhadēva verloren gegangen und an seinen Vater gekommen sind[4]).“

1354. Er (Dhanya) erwiderte: — „So wird es sein, wenn Du den Bhikshu getötet hast.“ Jener versprach, ihn zu verbannen, aber nicht, ihn zu töten.

1355—1356. Während dieser Punkt wegen beiderseitigen Mißtrauens nicht völlig erledigt wurde, und als der König ausgezogen war, um die Feinde zu besiegen, raubte er (Dhanya) zusammen mit Kōshṭhēśvara, welcher die von Siṁhadēva gewünschten Pferde auszuliefern bereit war, diese bei Nacht aus den Ställen.

1357. Indem so der Siegesbaum Jayasiṁha durch mannigfache Teilung[5]) zu mächtigem Wachstum gelangte, glich er einem unvergänglichen Feigenbaume.

1358. Durch das Umherziehen an vielen Orten ermüdet betrat der König im (Monat) **Bhādrapada** . . . . in Kramarājya[6]).

1359. **An der Indradvādaśī**[7]) sammelte er ein zahlloses Heer von verschiedenen Arten . . . . wurde im Kampfe geschlagen.

1360. Nachdem er allmählich wieder Mut gefaßt hatte, zog er nach Lavaṇōtsa und war täglich Zeuge der Tänze des Bhikshu auf der Bühne des Kampfes.

---

1) Hauptstadt eines kleinen Gebirgslandes, südlich vom Pīr Pañchāl-Paß; s. Stein's Übersetzung, vol. II, pp. 364 und 433.

2) d. i. Jayasiṁha; vgl. Vers 1353 und 1356.

3) *bhēda-jarjara* kommt auch II, 152 vor.

4) Die obige Übersetzung dieses Verses setzt die (etwas problematische) Richtigkeit meiner Herstellung des dritten *pāda* voraus.

5) d. h., auf Jayasiṁha bezogen, durch Bestechung der Feinde, und auf den Feigenbaum bezogen, durch Luftwurzeln.

6) Die nordwestliche Hälfte von Kaśmīr; vgl. oben, S. 154, Anm. 7.

7) d. i. der zwölfte Tag der lichten Hälfte des Bhādrapada; s. Stein's Übersetzung, vol. II, Anm. zu VIII, 182.

1361. Freund und Feind beobachteten damals zugleich die Speerstiche Bhikshu's, der in der Schlacht hier und dort Schwerthiebe parierte.

1362. Prajji, der allnächtlich durch die Schwerter der Feinde stark belästigt wurde, ließ sich in schwieriger Lage (selbst) durch Verbrennung des Hauses usw. nicht verwirren.

1363. Als der König **im (Monat) Pausha** hörte, daß Ṭikka, Jayya, Maṅkha usw. wieder Unruhen erregten, zog er nach Dhyānōḍḍāra[1]).

1364. Der tapfere Prajji folgte ihm, obwohl er unpäßlich war, indem er die den Truppen von der Verfolgung durch den gewaltigen Feind drohende Gefahr abwandte.

1365. Maṅkha und Jayya, die auf Anēkāksha und andere Dörfer leichte Angriffe richteten, wurden abgewiesen, während Sujji (und) Trillasēna Proben ihrer Kraft ablegten.

1366. Befallen von einer Krankheit, die zum Tode führen sollte, betrat Prajji die Hauptstadt, und der König folgte ihm.

1367. Zwei und einen halben Monat lang an der schweren Krankheit leidend begab sich der Kranke auf die Spitze des Raṇasvāmi-Tempels, um zu sterben.

1368. Den trauernden König, der sich auf einem Sessel zu Häupten seines Lagers niedergelassen hatte, belehrte er wie folgt mit vor Schwäche versagender Stimme: —

1369. „O König! Dein Heer ist Dir ausschließlich ergeben und reich an Lebensmitteln, da es Auszeichnungen und Löhnung (empfängt). (Zu diesem Zwecke) habe ich Deinen Schatz gehütet.

1370. „In unserer Familie ist Verrat unmöglich; aber (mein Bruder) Sujji ist zum Zorne geneigt. Deshalb magst Du ihn, wenn er Fehler (begeht), verbannen, darfst ihn aber keinesfalls töten[2]).

1371. „Du Jähzorniger! Für den Fall, daß Du mir zürnen oder daß Du sterben solltest, habe ich, Dein Diener, dieses Altenteil aufgespart."

1372. Als er so zu ihm gesprochen, zeigte er ihm einen Stab und zwei rotbraune Gewänder[3]), welche er einem Kasten entnahm. Die Höflinge priesen (den Prajji).

1373. Er schloß die Augen **am vierzehnten Tage der dunkeln Hälfte des (Monats) Phālguna**, und mit ihm die Tugenden der Milde, Dankbarkeit, Freigebigkeit und Treue.

1374. Ihrem Herrn, der die Wanderung ins Jenseits ange-

---

1) Dieser Ort wird auch unten, Vers 1382 und 1388, genannt. Aus der Vergleichung von Vers 1383 mit 1382 und von Vers 1388 mit 1385 ergibt sich, daß er an der Grenze von Dēvasarasa und zwischen Lōkapuṇya und Vijayēśvara gelegen war.

2) Jayasiṁha ließ später als König den Sujji durch Kularāja ermorden; s. VIII. 2139.

3) Hieraus besteht die Ausstattung eines Asketen.

treten hatte, folgten fünf seiner Dienerinnen auf dem Wege des Feuers[1]).

1375. Der König kam sich ohne ihn vor wie ein von der Karawane abgeirrter Wanderer und klagte, ohne sich zu schämen, mit den Frauen, als ob er der Selbstbeherrschung ermangelte.

1376. Auch weinte er, da die weinenden Frauen ihn erinnerten an (frühere) Unglücksfälle, wie Verlust der Verwandten, Verlust des Thrones und lange Strapazen.

1377. Von Kummer überwältigt konnte er sich selbst aus den alten Sagen keines Fürsten erinnern, der so lange Not gelitten hätte, wie er selbst.

1378. Gleichsam auf Antrieb der Götter sprach er folgendes wahre Wort: — „Binnen nur einem Jahre . . . .

1379. . . . .

1380. Indem er so sein allseitiges Unglück überdachte, erschienen ihm selbst sein Thron und Leben gänzlich zwecklos.

1381. Von der Hoffnung auf Sieg verlockt verließ er im **(Monat) Vaiśākha des Jahres [420]3** von neuem die Hauptstadt, um sie nicht wieder zu betreten[2]).

1382. Den Ṭikka zu besiegen wünschend gewann er andere Lavanyas und nahm **am Ende des (Monats) Jyaishṭha** seinen Aufenthalt in Dhyānōḍḍāra.

1383. Obwohl er allmorgendlich aufbrach und, von dort hin und her marschierend, Dēvasarasa angriff, gelang es ihm nicht, einzudringen.

1384. Durch Regenfälle und feindliche Übermacht wurde **am fünften Tage der lichten Hälfte des (Monats) Āshāḍha** sein Heer zersprengt.

1385. Als er sich aus Furcht, von den Seinen unbemerkt, nach Lōkapuṇya begeben hatte, zog sein Heer in dem Glauben, der König sei nicht (mehr am Leben), nach Vijayēśvara.

1386—1387. Wenn man einen Mann niederer Abkunft erhöht, so wird er anderswo aufgebraucht(?). Der Baum[3]), dessen Wachstum der Frühling befördert hat, verfällt im Sommer dem Waldbrand. So fand Paṭṭa, dem König Harsha eine Stirnbinde verliehen hatte und der, (als Harsha) ins Unglück (geriet), geflohen war, den Tod in jenem Kampfe des Sussala[4]).

1388. Nachdem der König, dessen Rüstung mit Schlamm bedeckt war, am Abend Dhyānōḍḍāra erreicht hatte, sammelte sich am nächsten Tage sein Heer aus allen Himmelsrichtungen.

1389. Von getrennten Richtungen kommend kämpften der

1) d. h. sie verbrannten sich mit ihm.

2) Sussala wurde noch in demselben Jahr am Neumondstage des Phālguna von Utpala ermordet; s. VIII, 1348.

3) Auch dieser ist *ku-janman*, d. h. aus der Erde entsprossen.

4) Paṭṭa, ein Günstling des Harsha, war zu dessen Gegner Sussala übergetreten; s. VII, 1507.

König und Sujji täglich mit Ṭikka, ohne irgendwo den Sieg davonzutragen.

1390. Am Feste seines Geburtstages, **am zweiten Tage der dunkeln Hälfte des (Monats) Isha (Āśvina)**, erlitt der König von Dēvasarasa aus wiederum die Vernichtung seines Heeres.

Index der Eigennamen[1]).

1) O. ist Abkürzung für „Ort“ (Dorf, Stadt usw.).

Die „Eselstadt“ Damaskus.

Von

Paul Haupt.

Vor 25 Jahren bemerkte ich ZA **2**, 322,[1]) daß das Suffix *-šu* in der keilschriftlichen Bezeichnung von Damaskus, *ālu ša imērēšu*, Eselstadt (wörtlich *der Ort seiner Esel*) ebenso aufzufassen sei wie in *nēšu ezzu ša çērišu* (AL[5] 94) = *ein gewaltiger Wüstenlöwe*, wörtlich *ein starker Löwe seiner Wüste* (*çēru* = صحراء; *ezzu* = عزيز; *nēšu* = ليث; vgl. ZAT **34**, 230). Ich verwies auf den Nöldeke, *Syr. Gr.* § 224* (Duval, § 304b) besprochenen Gebrauch des Suffixes der dritten Person im Syrischen (z. B. נְמְרָא דְּבַבְלְתֵהּ, *ein gefleckter Panther*, wörtlich *ein Panther seiner Flecke*) sowie auf ähnliche Fälle im Äthiopischen (*ba-ʿāmatihū*, in diesem Jahre) und Arabischen (صلى ليلة). Man vergleiche dazu jetzt *Kings* (SBOT) 299, 30, wo ich weitere Nachweise gegeben habe.

AL[2] (1878) 12 las Delitzsch: *ír ša imíri-šu*, Eselsstadt;[2]) AL[3] (1885) 17: *Ša-imērē-šu*, Eselsstadt, -land (vgl. auch RE[2] **10**, 591,**). AL[4] (1899) 18 und AL[5] (1912) 18 wird *ālu ša imērēšu* nicht mehr erwähnt, sondern nur bemerkt, daß der Name *Reich* oder *Stadt Damaskus* bezeichne (ebenso *Assyr. Gr.*[2], S. 44). Auch Abel-Winckler, *Keilschrifttexte* (1890) 94 gaben nur das Äquivalent *Dimašqu*. ZDMG **63**, 528, Z. 7 (vgl. AJSL **26**, 26; JBL **29**, 101, A. 44) habe ich angemerkt, daß die ursprüngliche Form des Namens Damaskus *Dār-mašqī*, Wohnort in wasserreicher Gegend war. Die Behauptung, daß der Name *Damaskus* nicht semitisch sei (KAT[3] 133; EI **1**, 941[a]) ist ebenso unbegründet wie die Winckler'sche Ansicht, daß *Jordan* (d. h. *Tränke*, شريع, von ورد; vgl. A. 11) und *Tabor* (d. h. *Cisternenort*, vgl. WF 201, Z. 8) vorsemitisch seien. Statt ובדמשק ערש Am. **3**, 12 ist ובדרגש ערש, *mit einer Bettreppe* zu lesen (JBL **33**, 165).

In Meissner's Chrestomathie (1895) VIII wird das Ideogramm für *Damaskus* nicht angeführt, S. 53 aber wird im Glossar *māt ša imīrišu*, das Eselland = Damaskus, verzeichnet. Ich habe schon ZA **2**, 322 darauf hingewiesen, daß *mātu*, Land, das aus dem

Sumerischen stammt,[3]) als Femininum gilt, während *ālu* (= *ahlu*) Stadt, eigentlich *Niederlassung* (AJSL 22, 199) Maskulinum ist. *Ālu ša imērēšu* ist korrekt; statt *mātu ša imērēšu* aber sollte man *mātu ša imērēša* erwarten (vgl. syr. אתתא דדמה, *ein Weib mit Blutfluß, Metrorrhagie*). Vielleicht ist das Ideogramm KUR in diesem Falle nicht *mātu*, Land, sondern *šadû*, Berg, Gebirge zu lesen,[4]) und *šadû ša imērēšu*, Eselgebirge, mag den Antilibanon, an dessen Fuße Damaskus liegt, bezeichnen. Als Salmanassar III. (842) gegen Hazael von Damaskus zog, legte dieser auf dem *Sanīr*, d. i. der Antilibanon nördlich von Damaskus (BL 51; vgl. Reinaud's *Aboulféda* II, 2, S. 89)[5]) Befestigungen an (AL[5] 60). Salmanassar hatte dabei wohl insbesondere den *Dschebel ez-Zebedānī* (etwa 50 km nordwestlich von Damaskus) im Auge. Der Antilibanon wird von dem Assyrerkönig als *šadê ša pūt* (vgl. *Kings* 98, 3) *šad Labnāna*, die Berge gegenüber dem Libanon, bezeichnet.

Von Damaskus lief eine Karawanenstraße nordöstlich durch die Wüste über Palmyra nach dem Euphrat (bei Tiphsach oder Karkemisch) oder später nach dem Tigris (bei Bagdad) und eine andere nordwestlich durch das Antilibanongebirge über Baalbek, Ḥômç, Ḥamā nach Aleppo (vgl. die Karte bei EB 5164 und EB 5167, 19). Dieser alte Gebirgssaumpfad ist auf der Westseite des *Dschebel esch-Scherḳī* (Baed. *Pal.*[7] 269). Auf der Wüstenstraße gebrauchte man Kamele, auf dem Gebirgspfade Esel (vgl. Gen. **45**, 23 und EB[11] **5**, 302[a]) und später Maultiere (assyr. *kudānu* = כודניא; vgl. Meissner 3404).[6]) Auf der Wüstenroute ist die Wasserversorgung schwierig; die einzige Quelle in Palmyra ist schwefelhaltig (Baed. *Pal.*[7] 323 und 315)[7]. Esel, so genügsam sie auch in Bezug auf Futter sind, so daß sie selbst Disteln nicht verschmähen, saufen nur ganz reines Wasser; vgl. dazu die drei von Hommel, *Säugetiere* 121/2 mißverstandenen arabischen Sprichwörter.[8]) Pferde müssen täglich getränkt werden; Esel mindestens alle zwei Tage; Lastkamele können es vier Tage ohne Wasser aushalten, Reitkamele (EB[11] 5, 103) fünf, aber nur bei kühlerem Wetter und Verabreichung von Grünfutter. (Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf* **1**, 80).

Hehn[6] 131 sagt von Italien, daß der Esel außer den gewöhnlichen Haus- und Felddiensten, die er verrichtete, auch wichtig für den Ein- und Ausfuhrhandel der gebirgigen Teile der Halbinsel war; der Warentransport aus den inneren Landschaften zu den Seehäfen geschah auf dem Rücken der Esel, und die Kaufleute hielten zu diesem Zwecke eigene Herden dieser Lasttiere.[9]) Die Straße von Damaskus durch den Antilibanon nach Aleppo mag *Eselroute* genannt worden sein, ebenso wie die uralte Straße im Spessart vom Engelsberg nordwärts über die Eselshöhe zum Orber Reisig, östlich von Orb, *Eselspfad* heißt. Da der Antilibanon stets voll von Lasteselzügen war, so mag man ihn das *Eselgebirge* (assyr. *šadû ša imērēšu*) genannt haben, und da Damaskus der Ausgangs-

punkt der Gebirgskarawanen und deshalb stets voll von Eseln war, so mag man es als *Eselstadt* bezeichnet haben.[10])

Mit der Bezeichnung der Sichemiten als *Söhne Hemors*, an die Delitzsch (*Paradies* 281) erinnerte, hat der Name nichts zu schaffen; noch weniger aber darf man *Gar-Imērēšu* lesen und dies als *Amoriterfestung* (EB[11] **7**, 784[a]) fassen.

Der Esel in dem keilschriftlichen Ideogramme für Damaskus wird ausdrücklich als *zahmer Esel* (d. i. *asinus domesticus*) bezeichnet im Gegensatz zu den auf den assyrischen Bildwerken dargestellten Wildeseln (*onagri*). Das Zeichen für sumer. *nita* bedeutet in diesem Falle nicht *männlich* (Delitzsch, *Sum. Gloss.* 14. 151. 282), sondern *dienstbar* (assyr. *ardu* = *ẉardu*; vgl. وردى, *Sklave*[11]). Das Ideogramm für *Arbeitsesel* (حمار الحاجات) wird auch (Meissner 3389. 10683) durch *mûru* (= مهر; vgl. Nöldeke in ZDMG **67**, 703, 15) erklärt. Dies heißt eigentlich *Eselsfüllen* (vgl. JAOS **22**. 8 A. 9; KB **6**, 272, Z. 7, sowie עיר, Jes. **30**, 6. 24 und Sach. **9**, 9)[12]). WF 222 habe ich gezeigt, daß מִדִּין in V. 10 des Deborahliedes aus מֻרִין, מוּרִין, *Eselsfüllen* entstellt ist. Die Etymologie dieses Wortes und seinen Zusammenhang mit תּוֹרָה = assyr. *têrtu*, Weisung, habe ich in A. 48 zu meiner Abhandlung *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* (JBL **19**, 71) besprochen.

Anmerkungen.

(1) Für die Abkürzungen vgl. ZDMG **64**, 703; OLZ **16**, 488. 531. — EI. = *Enzyklopädie des Islām* (Leiden). — WF = *Wellhausen-Festschrift*, d. i. Beiheft zu ZAT, Nr. 27 (Giessen 1914).

(2) Richtiger *Eselstadt*; das Ideogramm für *Esel* hat das Pluralzeichen.

(3) Auch *Esel*, lat. *asinus*, geht im letzten Grunde auf das sumer. *anšī* zurück, während *atānu*, Eselin, semitisch ist (ursprünglich *ātānu*, willig, von אתה). Ich werde diese Wörter in einem besonderen Artikel behandeln. Für die Umstellung in *asinus* = *anšī* vgl. *Ašima* (2 K **17**, 30) statt *Aišma* = *Aešma* (AAJ 7). König's gelehrter Artikel (ZAT **34**, 16—30) gibt keine befriedigende Erklärung dieses Namens. Daß *Ašima* eine aus Nordsyrien nach Palästina mitgebrachte Göttin sei, ist unrichtig. *Hamath* ist die alte Hauptstadt Galiläas bei den berühmten heißen Quellen, eine halbe Stunde südlich von Tiberias, und *Sepharvaim* (ebenso *Sepharad*) ist das spätere *Sepphoris*; siehe dazu meine Bemerkungen über *Bean und Amathitis* auf S. 64 der *Actes* des Athener Orientalisten-Kongresses (1912) sowie Haupt, *Micah*, S. 49; vgl. ZDMG **63**, 512, 13.

(4) Für שָׂדֶה = *šadû*, Berg; אֵל שַׁדַּי, *Berggott*, assyr. *il šadê*; שָׁדַיִם, *Brüste*, eigentlich *Hügel* (vgl. assyr. *tulû*, Brust = äth. *tala'* und *tilu* = *tillu*, *til'u*, تلع, Hügel; *çirtu*, Brust, Femin. von

çîru = ظهر bez. ظهور, *erhaben*; μαστός, *Mutterbrust* und *Hügel*; franz. *mamelon*, engl. *pap* = *Brustwarze* und *Hügel*) siehe WF 212, A. 85. Auch *ʿElјôn*, der Hohe, ist nur ein anderer Name des Berggottes (1 K **20**, 28).

(5) Die Angabe der antiquarischen Glosse in Deut. **3**, 9, daß *Senîr* der amoritische Name des Hermon sei, ist irrig. Für die Amoriter vgl. WF 200, Z. 6.

(6) Im Nimrod-Epos (NE 42, 12 = KB **6**, 167; vgl. Ungnad-Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, S. 30/31) heißt es: *Lû-çandata kudânu rabûti*, du sollst große Maultiere anspannen (צמד). Arab. كدن, *Ochsen an den Pflug spannen* stammt aus dem Aramäischen (syr. כדן תורא בנירא). Daß assyr. *kudânu* (*kudînu*, *kudûnu*) das aram. כודנא, כודניא ist, hat Sachau, PSBA **4**, 117 (1882) bemerkt. — Warum ich an dem Namen *Nimrod-Epos* festhalte, habe ich ZDMG **64**, 712, A. 2 auseinandergesetzt. Für *Gilgameš* vgl. jetzt Poebel's *Hist. Texts* (Philadelphia 1914) S. 123—127. Diese Texte zeigen die Richtigkeit meiner vor 36 Jahren (SFG vi) ausgesprochenen Ansicht, daß die assyrischen Erzählungen von der Weltschöpfung, der Sintflut &c. aus dem Sumerischen stammen.

(7) v. Oppenheim, *op. cit.* **1**, 316 sagt dagegen, daß es in Palmyra zwei mächtige Quellen gebe.

(8) Wenn man einen Esel an einen Tümpel (ردغة) führt, so hat es keinen Zweck *Sâ*! zu ihm zu sagen, um ihn zum Trinken aufzufordern; denn er trinkt kein Tümpelwasser. Arab. ردغة, *Tümpel*, hängt zusammen mit هدر (straflos und nutzlos) *Blut vergießen*, eigentlich *Lachen machen* (vgl. franz. *mare de sang*, Blutlache) ebenso wie هدر, *brüllen* im Hebräischen als הדר erscheint (WF 219, unten). Vgl. auch رزغة, *Kot*, und غدير, *Tümpel*. Das syr. אתדהנת חרבא מן דמא, *das Schwert war blutbeschmiert*, dagegen kommt von דהן = دهن, *ölen*, *schmieren*, *färben*; vgl. auch 2 S **1**, 22 und meine Erklärung von Davids Klage in JHUC, Nr. 163, S. 55. — Daß das Pferd kein trübes Wasser vertragen kann, wird schon im Nimrod-Epos (NE 44, 56 = KB **6**, 170; vgl. 574) hervorgehoben. Vgl. dagegen die Beschreibung der Wasserstellen und das Verhalten der Pferde dabei in Gustav Frenssen's *Peter Mohrs Fahrt nach Südwest* (z. B. S. 59. 64. 163. 166. 168. 176. 186).

(9) O. Schrader, *Linguist.-hist. Forsch. z. Handelsgesch. u. Warenkunde* (Jena 1886), S. 27 führt (nach Hehn) Varro's Bemerkung (*De re rust.* **2**, 6, 5) an: *Greges fiunt fere mercatorum, ut eorum qui e Brundisino aut Appulia asellis dossuariis comportant ad mare oleum aut vinum itemque frumentum aut quid aliud.*

(10) Wetzstein's Vortrag *Der Markt in Damaskus* (ZDMG **11**, 475—525) enthält nichts, was für die vorliegende Frage von

besonderer Wichtigkeit wäre, wenn er auch wiederholt (z. B. S. 476. 478. 481. 489. 509. 516) von Eseln spricht. In EI 2 findet sich kein Artikel über *Esel*.

(11) Assyr. *ardu* heißt ursprünglich *Wasserträger* (שֹׁאֵב מַיִם). Die beiden Stämme *arādu*, dienen, und *arādu*, hinabsteigen (AL[5] 161[a]) sind natürlich identisch; vgl. Gen. **24**, 16, auch Deut. **28**, 43 und unser *herunterkommen*.

(12) Die Stelle stammt aus einem makkabäischen Gedichte, das den Einzug Jonathans in Jerusalem (1 Makk. **11**, 51) nach seinen Taten in Antiochien (GJV[4] **1**, 235) um 145 v. Chr. besingt. Sach. **9**, 1—10 besteht aus fünf Dreizeilern mit 3 + 3 Hebungen. Der vorletzte Dreizeiler ist folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen:

גִּילִי מְאֹד בַּת־צִיּוֹן הָרִיעִי יְרוּשָׁלַם
הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא־לָךְ צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא
עָנִי וְרֹכֵב עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת:

Laut juble, du Maid, Zion! jauchze, Jerusalem!
Dein König kommt zu dir, im Triumph und sieggekrönt,
Doch demütig auf einem Roten, einem Eselsfüllen, reitend.

Zu dem *Rottier*, span. *burro* = lat. *burrus* (nicht *Grautier*) vgl. ZAT **34**, 229. Für die Halbzeile *im Triumph und sieggekrönt* vgl. meine Übersetzung von Jes. **63**, 1—6 in JHUC, Nr. 163, S. 50[b]. Trotz seiner Siege zieht Jonathan in Jerusalem nicht wie ein römischer Triumphator ein; er reitet nicht ein Streitroß, sondern das Reittier der Friedenszeit, den Esel. Vgl. dazu A. 3 und 97 meiner Erklärung des Deborahliedes in WF. Hebr. מֶלֶךְ, *König* heißt eigentlich wie lat. *consul* und arab. سيد, das mit סוֹד, *Beratung* zusammenhängt, *Berater*. Diesen Titel konnte der Dichter Jonathan wohl beilegen; vgl. 1 Makk. **9**, 30; **10**, 20. 62. 89; **11**, 58 (siehe auch Haupt, *Koheleth*, Leipzig 1905, S. 10; *Ecclesiastes*, Baltimore 1905, S. 2).

Duryōdhana (skr.) = Ḏū Raidān (südarab.).

Von

E. Griffini.

Im JRAS. 1913, S. 684—85 hat G. A. G[rierson] über die Ähnlichkeit berichtet, die er zwischen der indischen Episode vom König Duryōdhana im zweiten Buch des Mahābhārata und der altbiblischen und ḳur'ānischen Sage von der Königin von Saba, oder Königin Bilḳīs gefunden hat. Mit dieser Frage haben sich auch W. Crooke im JRAS. 1913, S. 685—86 und C. H. T[awney] im JRAS. 1913, S. 1048 beschäftigt, und G. A. Grierson hat zuletzt im JRAS. 1914, S. 451—52 einen Brief darüber veröffentlicht, der ihm von Prof. Zachariae zuging. Es handelt sich nun darum zu ermitteln, wo diese in Südarabien, in Indien, in Tibet und anderswo [1]) verbreitete Sage entstanden ist.

Soviel ich weiß, hat bisher keiner meiner Kollegen die genannten Forscher auf ein allgemeines Werk über Sabäistik hingewiesen, wo Saba und seine Königin eine der Grundlagen der Voraussetzung ist. Sie hätten daraus entnehmen können, daß philologisch die indische Sage vom König Duryōdhana aus Südarabien stammt, und zwar aus dem Gebiete der sabäo-raidānischen Könige, oder „Könige von Saba und Ḏū Raidān". Sanskrit *duryōdhana* (adj. = „schwer zu bekämpfen", < *duṣ* + *yō°*) ist gewiß kein echtes indisches Nomen proprium viri, sondern vermutlich eine volktümliche Ableitung, — eine Volksetymologie vom alten südarabischen Sippennamen *ḏū raidān* (= „der von Raidān", „der Raidānite", < altarab. *ḏ.r.i̯.d.n*, *zm r.i̯.d.nm* [u. ä.] der sabäischen Inschriften). Ḏū Raidān ist die gewöhnliche Bezeichnung einer südarabischen Sippe und unbedenklich ist, es zugleich als Name des Gebietes aufzufassen, dessen Mittelpunkt die Stammburg Raidān „derer von Raidān" bildete. Den alten Priesterkönigen folgten in Südarabien von ca. 550 an bis 115 v. Chr. die eigentlichen „Könige von Saba" und diesen wiederum die „Könige von Saba und Ḏū Raidān", welche Titelerweiterung mit der Einverleibung des ḳatabānischen Reiches in das sabäische zusammenhängt [2]). Siehe Hart-

1) z. B. bei den Äthiopen; siehe Bd. 68 dieser Zeitschrift, S. 718.

2) Vgl. die protokollarischen Titel *βασιλεὺς Ἀξωμιτῶν ... καὶ τοῦ Ῥαειδᾶν*

mann, Der islamische Orient II, S. 143 ff. und S. 160 ff.; Hommel, Gesch. des alten Morgenlandes, Sammlung Göschen 43, Dritte Aufl., S. 148. Es wurde endlich bei Hartmann a. a. O. gezeigt, welche Erwägungen für die Ansetzung von ± 50 n. Chr. als Zeit der ersten „Könige von Saba und Ḏu Raidān" sprechen. Schließlich sei auf Glaser's Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens II, S. 542 hingewiesen: „Bilḳīs [d. h. die Königin von Saba] . . . lebte etwa 300—380; regierte nach dem Tode ihres Gemahls (330) bis 345"; vgl. jedoch Enzykl. d. Islām s. v. Bilḳīs.

(= Raidān) καὶ Αἰθιόπων καὶ Σαβαειτῶν (= Saba) u. a. der alten axumitischen Könige Abessiniens.

Anzeigen.

Catalogue of Coins in the Panjab Museum, Lahore, by R. B. Whitehead, Indian Civil Service. Published for the Panjab Government. Oxford, at the Clarendon Press, 1914. — *Vol. I, Indo-Greek Coins.* Pp. XII, 218. Plates XX. Price 20 *s.* — *Vol. II. Coins of the Mughal Emperors.* Pp. CXV, 441. Plates XXI. Price 50 *s.*

Dank seiner Lage an der Hauptverkehrsader von Hindustan nach der Nordwestgrenze ist Lahore ein Paradies für den Münzsammler. Hier entstand die wertvolle Sammlung des hochverdienten C. J. Rodgers, die durch Kauf in den Besitz des Panjab-Museums überging. Dasselbe gilt von G. B. Bleazby's Kabinett, während Cunningham's unvergleichliche Sammlung indo-griechischer Münzen ihren Ruheplatz im Britischen Museum gefunden hat. Whitehead's Katalog der Münzen des Panjab-Museums bildet somit eine wichtige Ergänzung zu den wohlbekannten Katalogen des Britischen Museums von Gardner und Lane-Poole (*Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India, 1886*, und *Coins of the Moghul Emperors of Hindustan, 1892*).

Es muß fast als ein *pishṭa-pēshaṇam* erscheinen, wenn ich mit einigen Worten auf die Bedeutung der indo-griechischen und indo-skythischen Münzen hinweise. Ohne sie würde sich unsere Kenntnis der Geschichte Indiens von der Zeit der Mauryas bis zu den Guptas auf unzusammenhängende Notizen aus griechischen, chinesischen und indischen Quellen beschränken. Den mühsamen Forschungen bedeutender Numismatiker verdanken wir ein ziemlich deutliches Bild dieser Periode der Völkerwanderungen und Eroberungen. An der Spitze stehen die rein griechischen Münzen des Diodotos und Euthydemos. Die Münzen des Demetrios und seiner Nachfolger tragen neben der griechischen Aufschrift eine solche in Kharōshṭhī und haben den Schlüssel zur Entzifferung dieses schwierigen Alphabets geliefert. Ein vorzüglich erhaltenes Exemplar der zweisprachigen Kupfermünze des Demetrios ist auf Tafel 1 (Nr. 26) abgebildet. Für Neulinge sei bemerkt, daß an Stelle der lebensvollen Porträts des Euthydemos, Demetrios und späterer Könige bisweilen ein bärtiger Herakleskopf oder auch der Kopf des Apollon oder des Dionysos erscheinen. Andere prächtige Typen der griechischen Kunst, die sich auf den indo-griechischen Münzen dargestellt finden, sind Zeus, Pallas, Nike, Artemis, Helios, Poseidon und die Dioskuren.

Zwei bilingue Münzen des Pantaleon und Agathokles ersetzen die Kharōshṭhī durch Brāhmī. Eine andere Münze des Agathokles trägt in Kharōshṭhī das Wort *Hitajasame*, welches zuerst von Bühler (WZKM., VIII, 207) richtig gelesen und als ein Prākṛit-Äquivalent von „Agathokles" erklärt worden ist. Von den silbernen Medaillen des Agathokles, welche Porträts und Namen seiner Vorgänger enthalten, besitzt das Panjab-Museum nur eine mit dem Kopf Alexanders des Großen (Tafel 2, Nr. 41). Eukratides, dessen behelmten Condottierekopf seine Münzen der Nachwelt überliefert haben, war nach Justin ein Gegner des Demetrios. Die übrigen indo-griechischen Könige sind bloße Namen, mit Ausnahme des Menandros, der nach Strabo die Westküste Indiens eroberte und den Buddhisten als „Milinda" bekannt ist. Nr. 693 (Tafel 9) bietet ein treffliches Exemplar der Silbermünze des Hermaios und seiner Gemahlin Kalliope, mit griechischer und Kharōshṭhī-Aufschrift. Noch unsicherer als die Chronologie der Indo-Griechen ist die der sogenannten Indo-Skythen und Indo-Parther: Maues, Azes, Azilises, Vonones, Gondophares, Abdagases usw. Das Panjab-Museum ist besonders reich an Münzen des Azilises (Nr. 319—371) und übertrifft selbst das Britische Museum in dieser Hinsicht bei weitem. Als Kunstwerke stehen die indo-skythischen Münzen ihren griechischen Vorbildern bedeutend nach. Die Büsten auf den Münzen der Indo-Parther sind Nachbildungen derjenigen der Arsakiden-Könige. Dem Typus des Abdagases ähneln die sehr häufigen Münzen eines unbekannten Königs, der sich unter dem Titel *Βασιλεὺς Βασιλέων Σωτὴρ Μέγας* verbirgt. Die dritte und letzte Klasse der im ersten Bande behandelten Münzen sind die der Kushan-Könige. Die des Kozulo-Kadphizes schließen sich unmittelbar an die des Hermaios an, während Kozola-Kadaphes den Kopf des Augustus kopiert. Das den beiden Königsnamen vorangehende Beiwort lautet in Kharōshṭhī *kujula* und *kuyula*. Sollte es vielleicht dem türkischen كوجلو *güjlü*, „stark", entsprechen? Sehr interessant sind die Münzen des Hima-Kadphises. Hier erblicken wir den türkischen Herrscher in Pelzmütze, langem offenen Rock und hohen Stiefeln, und auf der Rückseite Gott Śiva mit dem Dreizack und seinen Stier Nandin. Die Kharōshṭhī-Legende nennt den König *Mahiśvara*, das aber nicht, wie Whitehead (S. 174, 183) annimmt, ein Name des Śiva ist, sondern dem Sanskrit *Māhēśvara*, „Verehrer des Mahēśvara oder Śiva", entspricht. Die prachtvollen Goldmünzen des Kanishka, Huvishka und Vāsudēva, welche über dreißig verschiedene iranische, griechische und indische Gottheiten abbilden, sind im Panjab-Museum verhältnismäßig dünn gesät, während die Kupfermünzen dieser Herrscher gut vertreten sind. Doch fehlt der spätere Kaliṅga-Typus, den Sir Walter Elliot (*Madras Journal*, vol. XX) und V. A. Smith (*Indian Museum Catalogue*, vol. I) beschrieben haben.

Im zweiten, viel stärkeren Bande behandelt Whitehead die Münzen der Mughals. Als besonders nützlich und verdienstlich

muß man die Lesungen und Abbildungen der Kupfermünzen des Akbar bezeichnen. Das Britische Museum ist sehr arm an solchen Münzen. Dies erklärt sich einfach daraus, daß frühere Sammler außer Stande waren, die verschnörkelten und fragmentarischen Legenden zu entziffern, und daher derartige Stücke ihren Kabinetten einzuverleiben versäumten. Die Auflösung und Erklärung des Gewirrs von Münzstätten, persischen Zahlwörtern und Monatsnamen verdanken wir dem Scharfsinn und der Geduld des verstorbenen Rodgers. Auch die Gold- und Silbermünzen der Mughals sind keineswegs leicht zu lesen. Da der Münzstempel im Durchmesser meist größer war als das zu prägende Metallstück, erscheinen auf dem letzteren nur Fragmente der vollen Aufschrift, und der Name des Fürsten und die Ziffern des Datums fehlen oft ganz oder zum Teil. Ein Hilfsmittel zur Identifikation sind namentlich für die späteren Münzen die persischen Distichen, welche die Namen der einzelnen Herrscher enthalten. Die ersten Beispiele finden sich schon unter Akbar. So trägt Nr. 136 (Tafel 2) das folgende *Beit:*

مہر مُہر شاہ اکبر آبروی این زر است

تا زمین وآسمان را مہر انور زیور است

Die Distichen Jahāngīrs sind besonders zahlreich. Eines von ihnen verewigt in galanter Form den Namen seiner schönen und klugen *Bēgam* Nūr-Jahān, die für ihn die Regierung führte, während er selbst den Freuden des Bechers huldigte (Tafel 6, Nr. 919):

بحکم شاہ جہانگیر یافت صد زیور

بنام نور جہان پادشاہ بیگم زر

Wie eine grausame Ironie wirken die beiden Verse auf den zahllosen Münzen, welche die East India Company und andere Machthaber im Namen des Schattenkönigs Shāh-ʿĀlam geprägt haben (cf. Tafel 18, Nr. 2858):

سکہ زد بر هفت کشور سایۂ فضل اله

حامی دین محمد شاہ عالم پادشاہ

Die machtvollste Persönlichkeit der Dynastie, der größte und weiseste Fürst, der Indien seit Aśōka beherrscht hat, ist Akbar. Um die Mitte seiner langen Regierung suchte er, wie anderweit, auch auf religiösem Gebiete reformatorisch zu wirken, indem er den Islām durch die Ilāhī-Religion ersetzte. Auf seinen Münzen trat nun an die Stelle der *Kalima* die Formel الله اکبر جلّ جلاله, und die Rückseite trug statt des Hijra-Jahres den Namen eines persischen Monats und ein Jahr der solaren Ilāhī-Āra, die vom ersten Jahre seiner Regierung beginnt. Auf drei Goldmünzen

Akbars im Britischen Museum (*Catalogue*, plate V, Nos. 166, 172, 173) befinden sich — entgegen dem Gebote des Propheten — Abbildungen lebender Wesen: ein Falke (*garuḍa*), eine Gans (*haṃsa*), Sītā und Rāma. Hierin erblicke ich eine Konzession an seine Hindu-Untertanen. Akbars Sohn und Nachfolger Jahāngīr wagte es sogar, seine eigene Person mit dem Pokal in der Hand abzubilden; siehe z. B. Tafel 5, Nr. 889. Zu beiden Seiten steht das Distichon:

قضا بر سکّهٔ زر کرد تصویر

شبیه حضرت شاه جهانگیر

Zu den größten Seltenheiten gehören die Gold- und Silbermünzen, auf denen Jahāngīr die Namen der persischen Monate durch Bilder der Zeichen des Tierkreises ersetzte. Das Britische Museum besitzt die vollständigste Sammlung dieser Prunkstücke. Natürlich gibt es auch Fälschungen von ihnen, während die häufigen Nachahmungen der Münzen Akbars nicht als Fälschungen zu betrachten sind, sondern zur Benutzung als Amulette angefertigt werden. In meiner Sammlung befindet sich sogar eine Kupfermünze des Shāh-'Ālam (mit dem Datum Banāras, 1222), an die ein Aufhänger angelötet ist. Welches arme Weib mag diesen unscheinbaren Schmuck oder Talisman getragen haben?

Zum Schluß ein Wort des wärmsten Dankes an den Verfasser der vorliegenden mühevollen und gewissenhaften Arbeit. Jede dieser Tausende von Münzen hat er selbst gewogen, gemessen, beschrieben und gelesen, wobei er besonders von J. Allan unterstützt wurde. Die praktische und übersichtliche Anordnung der einzelnen Nummern ist dieselbe wie in den Katalogen des Britischen Museums. Eine reiche Auswahl typischer Exemplare enthalten die beigegebenen Lichtdrucktafeln, welche die Clarendon Press nach im Britischen Museum angefertigten Abgüssen hergestellt hat.

E. Hultzsch.

A Catalogue of the Indian Coins in the British Museum. — Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties and of Śaśāṅka, King of Gauḍa, by John Allan, M. A., Assistant in the Department of Coins. With twenty-four plates. London, sold at the British Museum, 1914. Pp. CXXXVIII, 184.

Über die politischen Verhältnisse Indiens zur Zeit der Guptas und ihrer unmittelbaren Nachfolger sind wir verhältnismäßig genau unterrichtet, da sich zahlreiche Inschriften aus dieser Periode erhalten haben. Während über den Anfangspunkt anderer indischen Ären die Ansichten der Fachleute noch stark von einander abweichen, wissen wir mit Sicherheit, daß die Gupta-Ära mit der Krönung des Chandragupta I. im Jahre 319 n. Chr. begann. Die

Münzen der Guptas ergänzen die epigraphischen Nachrichten in mehrfacher Hinsicht. Die große Anzahl der auf uns gekommenen Goldmünzen, die Sorgfältigkeit ihrer Prägung und die Mannigfaltigkeit ihrer Typen liefern den Beweis für die große Macht der Dynastie und für die straffe Organisation ihrer Verwaltung. Für die Chronologie der älteren Dynastien ist es von Wichtigkeit, daß der Typus der frühesten Goldmünzen der Guptas dem der Kushan-Münzen und der Typus der Silbermünzen dem der Westlichen Kshatrapas nachgebildet ist. Von besonderm Interesse sind die Hochzeitsmedaillen, welche die Figuren des Chandragupta und seiner Gemahlin Kumāradēvī tragen (s. Tafel 3). Andere Goldmünzen (s. Tafel 5 und 12) bilden ein vor dem Opferpfosten stehendes Roß ab und verkünden uns, daß zwei verschiedene Gupta-Könige als Zeichen der Eroberung der Welt ein Roßopfer darbrachten. Auf anderen erscheint der König als Jäger, Reiter oder Lautenspieler. Auf der Kehrseite der Silbermünzen des Chandragupta II. (Tafel 10) ist das *chaitya* der Westlichen Kshatrapas, wie Allan (p. LXXXVI) zuerst erkannt hat, durch einen *garuḍa*, das Wappentier der Guptas, ersetzt worden. Auf einem Teil der Silbermünzen des Kumāragupta I. (Tafel 18) erscheint an Stelle des *garuḍa* der Pfau des Kriegsgottes, auf denen des Skandagupta (Tafel 20 f.) entweder ein *garuḍa* oder ein Pfau oder Śivas Stier. Was Allan für einen „Altar" hält (p. CI), ist wohl eher eine rohe Nachahmung des traditionellen *garuḍa*.

Da es sich hier um einen neuen Band der numismatischen Serie des Britischen Museums handelt, so brauche ich kaum zu versichern, daß die Beschreibung der einzelnen Stücke minutiös genau, die Anordnung praktisch und übersichtlich, und die Ausführung der Tafeln mustergiltig ist. Hierfür bürgt schon der Name des Verfassers, der als Autorität auf dem Gebiete der Münzkunde bekannt ist. In der Einleitung behandelt er die inschriftlichen Nachrichten über die Guptas, sowie die Typen, Legenden, Fundorte und das Gewicht der Münzen, und erklärt sich besonders verpflichtet gegen Fleet, den Herausgeber der Gupta-Inschriften, und V. A. Smith, der durch zahlreiche Artikel die Kenntnis der Gupta-Münzen, wie kein anderer, gefördert hat. Trotzdem bleiben noch mehrere der Legenden zweifelhaft oder unvollständig und bedürfen der Berichtigung und Ergänzung durch künftige, besser erhaltene Funde.

Wie der Titel besagt, sind den Münzen der Guptas als Anhang die des Śaśāṅka von Gauḍa beigegeben, dessen Kupfer-Inschrift vom Jahre 300 der Gupta-Ära ich in der *Epigraphia Indica* (VI, 143 ff.) herausgegeben habe. Auf S. LXIII der Einleitung (Z. 1 und 2 von unten) und im Index lies *Mādhavarāja* und *Śilodbhava* (statt *Madhvarāja* und *Śilodbhava*). Auf Seite XLI füge hinzu, daß Tīrabhukti mit dem modernen „Tirhut" identisch ist; s. *Ep. Ind.*, I, 218.

E. Hultzsch.

University of California Publications in Semitic Philology. 1909—1913. Abū l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî's Annals. Entitled An-Nujûm az-Ẓâhira fî Mulûk Miṣr wal-Ḳâhira, edited by William Popper, published by the University of California Press. Berkeley. Vol. 2, No. 1. IV, 1—128. Sept. 1909. Doll. 1.50. Vol. 2, No. 2. IV, 129—297. Oct. 1910. Doll. 2.50. Vol. 2, No. 3. L, 298—534. Jan. 1912 (enthält Glossar und Indices). Doll. 4.50. Vol. 3, No. 1. IV, 1—130. Sept. 1913. Doll. 1.50.

Die arabischen Quellen zur Geschichte der Mamlukenzeit liegen bisher unzureichend im Druck vor; nur wenige ausführliche Geschichtswerke dieser Epoche sind veröffentlicht, wie Ibn Iyās' Chronik (in Būlāq bis auf die Jahre 906—922 d. H. gedruckt; s. meinen Artikel in Enzykl. des Islam); al-Sakhāwī's Geschichte Ägyptens vom Jahre 845—857 d. H. (mit zahlreichen Fehlern und Wortauslassungen); die Chronik des 'Omar ibn Ḥabīb mit der Fortsetzung seines Sohnes: a) ausführliche Inhaltsangabe von Weijers von den Jahren 648—801 in Orientalia II, p. 223—489; b) vom Druck der Chronik selbst nur das Jahr 648 von Weijers, l. c. p. 223 ff. und die Jahre 648—656 von Leander (in Le Monde oriental, Upsala 1913, vol. VII, p. 1—81), schließlich die Übersetzung der Jahre 648—708 aus den „Sulūk" des Maqrīzī von Quatremère. Bei so spärlichem gedruckten Material ist die Ausgabe eine der großen Chroniken der Mamlukenzeit sehr willkommen, weil dadurch die Benutzung neuen, umfangreichen Materials jedem Forscher ohne Schwierigkeit ermöglicht ist. Ein Mann wie Abu-l-Maḥāsin Yūsuf ibn Taghrīberdī (die Aussprache *berdi* von *bermek* ist gebräuchlicher als *birdi*, doch scheint die Aussprache „*birmek*", wie mir Houtsma mitteilt, in einigen Dialekten zulässig zu sein, s. Radloff, Versuch eines türk. Wörterbuchs, IV, p. 1592) war besonders geeignet, diese Epoche zu schildern. Als Sohn eines der bedeutendsten Politiker im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts geboren (sein Vater war Atābek in Cairo und mehrfach Statthalter von Damaskus und Aleppo), wurde er von den besten Lehrern, den bedeutendsten Gelehrten (u. a. Al-'Ainī, Ibn 'Arabshāh, Ibn Ḥadjar, Maqrīzī usw.) unterrichtet und widmete sich ausschließlich dem Geschichtsfach. Er war Emir der zweiten Rangklasse (mit dem Titel al-Djanāb) und gehörte zu den Aulād al-nās[1]), einer Art zur Verfügung des Sultans stehenden besoldeten Reserve, die zu den militärischen Expeditionen in Feindesland zugezogen wurden (s. näheres in der Enzykl. des Islam im Artikel „Ibn Iyās"). Verwandt und befreundet mit den höchsten weltlichen und geistlichen Würdenträgern, hat er eine außerordentliche Personenkenntnis besessen. Davon zeugt sowohl seine Biographiensammlung Al-Manhal al-Ṣāfī als auch die

1) Siehe Ibn Iyās II, p. 118.

Totenlisten in seinen Chroniken[1]). Die meisten Beamten kannte er persönlich, wodurch seine Schilderungen oft den Reiz des Selbsterlebten haben. Er stand in seiner Zeitepoche als Teilnehmer an den Ereignissen, nicht reflektierend über den Dingen. Bleibenden Wert hat daher nur der Teil seiner Darstellung, in dem er die Epoche schildert, die er selbst erlebt hat oder die er durch Erzählungen älterer Zeitgenossen genau kennt. Die Ausgabe, die Juynboll und Matthes begonnen und bis zum Jahre 365 d. H. geführt haben, hätte nicht an dieser Stelle fortgesetzt werden sollen. Ibn Taghrîberdî's Abschnitt über die Fatimidenchalifen von Ägypten ist nur ein Auszug bekannter Schriftsteller, seine Darstellung ist insofern an manchen Stellen ganz interessant, als sie die verschiedenen Berichte zusammenstellt und auch hin und wieder Neues bringt (z. B. die nicht unwichtige Tatsache, daß Nûr al-dîn in Aleppo im Jahre 543 den alidischen Gebetsruf abschaffte, s. vol. III, p. 40). Es war nicht seine Absicht eine zusammenhängende Geschichte dieser Zeit zu schreiben, sondern nur die Biographie der Fatimidenherrscher zu geben, alles andere betrachtet er als Abschweifung. Nach seinen Worten (Vol. II, 58. 1 und 377. 4) hat er noch ein „Kitâb al wuzarâ" für die Nachrichten über die Vezire verfaßt, von dem uns sonst keinerlei Nachricht vorliegt. Daher ist es wegen der von Dr. Popper aufgewandten Mühe und der großen Kosten einer solchen Drucklegung zu bedauern, daß er sich nicht auf die Mamlukenzeit beschränkt hat. Glücklicherweise hat er für vorläufig auf den Druck der Ayyubidenepoche verzichtet, um zunächst den Band VI (vom Beginn der Regierung des Sultans al-Nâṣir Faradj im Jahre 801 bis zum Schluß der Nudjûm) vorzunehmen. Auf diese Weise werden wir in nicht allzu langer Zeit eine beinahe fortlaufende Reihe von Chroniken der Mamlukenzeit von 801 bis zum Schluß im Druck vorliegend haben, da die „Nudjûm" bis 872 reichen und vom Beginn der Regierung Qâitbâî's (eben diesem Jahre) die Chronik des Ibn Iyâs, die bis nach der Eroberung Ägyptens durch Sultan Selim fortläuft, ziemlich ausführlich gehalten ist.

Die Schilderung in unserer Chronik ist so angeordnet, daß Ibn Taghrîberdî mit der Lebensbeschreibung des regierenden Chalifen, die er aus verschiedenen Autoren zusammenstellt, beginnt und dann Jahr für Jahr ganz kurz einige wichtige Ereignisse während seiner Herrschaft erwähnt. Dann folgt in jedem Jahr die Liste der Verstorbenen aus seiner eigenen Kenntnis, sowie häufig der bei Dhahabî aufgezählten Toten; zum Schluß eines jeden Jahres notiert er den Stand des Nils, ein recht wertvoller statistischer Beitrag über so viele Jahre hin.

Eingehende Kenntnis der Fatimidenepoche hat Ibn Taghrîberdî

1) Im besonderen in seinen „Hawâdith al-duhûr", die er als Fortsetzung der „Sulûk" des Maqrîzî schrieb und bis zu seinem Todesjahr 874 weiterführte (Ms. Berlin 9462, während das Londoner Ms. nur bis 860 reicht).

nicht besessen; es ist das umso erstaunlicher, als er die von ihm benutzten Quellen kritisch vergleichen konnte. So hat er keinen richtigen Begriff von dem Verhältnis der Fatimiden zu Aleppo; diese waren überhaupt stets nur kurze Zeit die wirklichen Herren der Stadt, jedenfalls noch nicht im Jahre 404; erst im Jahre 406, nachdem der Fürst von Aleppo, Murtaḍā al-daula geflohen war, stellte sich der Gouverneur der Zitadelle unter des Chalifen Ḥākim Schutz. Auch über das Ende der Fatimidenherrschaft in Syrien ist er nicht genau unterrichtet. Damaskus war von dem Seldjuken Tutush im Jahre 471 endgültig den Fatimiden genommen worden. Baalbek wurde dann, wie wir aus Ibn Shaddād wissen, bereits im Jahre 473 den Fatimiden von Muslim Ibn Quraish entrissen und dem ʿAud ibn al-Ṣaiqal[1]) zur Verwaltung übertragen. Dieser wurde dann von dem Seldjuken Tutush, der sich Damaskus bemächtigt hatte, nach Muslims Abzug aus Syrien im Jahre 476, außerhalb Baalbeks überrascht und gezwungen die Stadt an Tutush abzutreten. In der Biographie Zengī's (Vol. III, 38) ist es nicht klar gesagt, daß dieser Fürst die Lehen seines Vaters nicht direkt erbte, sondern erst nach Jahren allmählich von ihnen Besitz nahm. Auch gelang es ihm nicht, wie Ibn Taghrīberdī berichtet, ganz Syrien zu erobern. Die Nachricht, daß er Damaskus eingenommen habe (Vol. III, p. 28. 3) ist falsch. Recht hübsch ist eben dort die Geschichtsauffassung, wie im Orient eine Fürstendynastie der nächsten den Boden vorbereitet (أنشأ). Über Nūr al-dīn's staatsrechtliche Stellung ist Ibn Taghrīberdī nicht klar, obwohl er betont, daß Nūr al-dīn's Bruder, Saif al-dīn Ghāzī der erste Atābek ist, der eine eigne Fahne führte (Vol. III, 44. 20—22). Aber Nūr al-dīn, obwohl einer der mächtigsten Fürsten, hat sich stets als Atābek der Seldjukensultane gefühlt und niemals nach dem Sultantitel gestrebt; es ist durchaus unrichtig, wenn ihn unser Autor als Sultan bezeichnet, ebensowenig wie Saladin zu Nūr al-dīn's Lebzeiten den Sultanstitel trug (Vol. III, 104. 10).

Wenn auch inhaltlich an Popper's Vorlage mancherlei auszusetzen ist, so ist seine Ausgabe in jeder Beziehung zu loben. Der Druck ist deutlich, die Absätze an richtiger Stelle, Druckfehler finden sich in geringer Zahl vor; auffallend ist die durch Vol. II, 1 durchgehende Verschreibung „Ẓāhirā“ für „Ẓāhira“; Vol. III, 22. 4 ist نكبت für نكب zu setzen. Vier dem Werke beigegebene Indices erleichtern seine Benutzung. Ohne Mühe erhält man ein klares Bild von Ibn Taghrīberdī's Quellen in dem Autorenverzeichnis, dem eine Zusammenstellung der im Text erwähnten Büchertitel folgt. Im Vol. III, zu dem die Indices erst nach Abschluß des Bandes gegeben werden können, fällt mir ein vorher nicht zitierter Autor

1) Vol. II, 272. 15—17 wird صقيل (statt عود بن الصيقل) als fatimidischer Beamter angesehen.

صدقة بن الحداد الحنبلي (vol. III, 20. 11) auf, über den in den einschlägigen Werken nichts zu finden ist, da es kaum der bei Brockelmann angeführte Schriftsteller sein dürfte. Mit großer Sorgfalt ist auch das Verzeichnis der geographischen Namen und der Bauten gemacht. Was die Personennamen betrifft, so wäre wohl manchmal durch Vergleich mit anderen Schriftstellern genauere Schreibung und Vokalisation möglich gewesen. Der Name des Fürsten von Ḥims beispielsweise ist قيرخان, arabisiert خيرخان; die Schreibung جرجان der Mss. ist entweder ein Versehen der Abschreiber oder ein Fehler des Ibn Taghrīberdī. Der Wesir des Fürsten Mudjīr al-dīn Abaq von Damaskus heißt انر (*Onör*), nicht ابر mit „*b*"; fränkische Schriftsteller nennen ihn „Ainardus". Im Verzeichnis der Qāḍīfamilie Ibn 'Ammār herrscht Verwirrung. Der erste Qāḍī von Tripolis dieses Namens, der zwischen dem Fatimidenwesir Badr al-Djamālī und dem Mirdasiden 'Aṭiya verhandelte, heißt al-Ḥasan ibn 'Ammār, die auf ihn bezügliche Referenz, Vol. II, 39. 1 und 2, unter 'Alī ibn 'Ammār ist also zu streichen; doch ist er nicht mit einem älteren Beduinenchef al-Ḥasan ibn 'Ammār al-Kutāmī (Vol. II, 11. 7) zu verwechseln, der im 4. Jahrhundert vom Maghreb nach Ägypten einwanderte und vielleicht der Stammvater dieser Familie ist. Der oben erwähnte 'Alī heißt 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Ammār; für Abu-l-Ḥusēn ist Abu-l-Ḥasan, für 267, 10 ist 267, 9, 10 zu setzen.

Sehr verdienstvoll ist Popper's Glossar; durch solche Glossare, die noch durchaus nicht allen Editionen beigegeben werden, wird für späterhin ein Thesaurus der arabischen Sprache vorbereitet, für den jeder Arabist, wie Fischer auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen vorschlug, Material sammeln sollte. Das Wörterverzeichnis von Popper ist vielleicht überreich; manche Wörter in den angeführten Bedeutungen waren schon bekannt. Dazu gehören آخر شى; امير اخور; حوادث; الخاثر Vol. II, 141. 16 („Mauer" bei Dozy; Glossar zur Balādhurī); خلع ب „jem. durch jem. ersetzen", sowie خلع „jem. von einem Posten abberufen" (besser als „absetzen", das einen Beigeschmack des Tadels hat, während es sich oft um eine Berufung auf einen höheren Posten handelt); دفعة "(ein) Mal" ist bekannt, auch als Fremdwort in den türkischen Sprachgebrauch übergegangen; ذيّل; سيوس; شرع; شكا من; عهد (Diplom); تغيّر الخاطر wird immer in ungünstigem Sinne gebraucht; نهض (unternehmen); شرع X (beginnen). سيّدى ist als Anrede und Titel für Prinzen von Geblüt und Geistliche bekannt, es entspricht darin dem französischen

„Monseigneur“. An moderne Verhältnisse erinnert (اغلق) die Schließung der Bazare als Zeichen der Trauer, sowie der Kleiderwechsel (d. i. wohl Anlegung von Trauerkleidern). Zu لقب führt Popper eine Stelle an, die zeigt, daß Ibn Taghrīberdī die Einführung der Beinamen auf „al-dīn“ an nicht Regierende eigentlich mißbilligt. Diese Beinamen sind später als die auf الدولة und الملك verliehen worden; die Anekdote (p. 112. 1—4), daß der erste Beiname auf الدين gewissermaßen unabsichtlich gegeben wurde, weist daraufhin, wie schwer es dem Chalifen gewesen ist, nachdem ihm soviel von seiner weltlichen Macht genommen war, einem Sultan den Titel „Pfeiler der Religion“ zu geben. اوقاف sind wahrscheinlich Landgüter, die zur größeren Sicherheit als Stiftungen eingetragen waren.

Zum Schluß dürfen wir die Hoffnung aussprechen, daß Dr. Popper den Schlußband der Nudjūm bald in einer ebenso vorzüglichen Ausgabe veröffentlichen und dadurch das Studium der Mamlukenzeit weiter fördern wird.

M. Sobernheim.

Bruchstücke des ersten Clemensbriefes, nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift herausgegeben und übersetzt von Friedrich Rösch. Mit einer Lichtdrucktafel. Gedruckt mit Unterstützung der Cunitzstiftung. Schlesier & Schweikhardt, Straßburg i/E. 1910. XXVIII + 184 S. 4⁰. Preis 20 M.*)

*) Wir lassen dieser Besprechung (von S. 190, Z. 31 an) einige Bemerkungen zu Carl Schmidt's Ausgabe des 1. Clemensbriefes folgen!

Bis zum Jahre 1875 lagen uns die beiden Clemensbriefe nur in einer einzigen Handschrift vor, dem Alexandrinus, dem bekannten großen Uncialbibelkodex des British Museum aus dem 5. Jahrhundert, der in seinem 4. Teile die genannten Briefe in einem defekten und zum Teil unleserlichen Zustande bietet. Einen unschätzbaren Gewinn für die Patristik bildete es daher, als Ende 1875 der damalige Metropolit zu Serrä, Philotheos Bryennios, den vollständigen Text beider Briefe nach einem Sammelkodex aus Konstantinopel (datiert 1056 n. Chr.) der Gelehrtenwelt vorlegte. Kurze Zeit darauf, Mitte 1876 entdeckte R. Bensly in einer früher dem Pariser Orientalisten J. Mohl gehörigen syrischen Bibelhandschrift zu Cambridge (datiert 1169/1170) eine syrische Übersetzung der beiden Briefe [1]). Der Auffindung der syrischen

1) Vgl. die von R. H. Kennet besorgte Ausgabe von Bensly, The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes, London 1899.

Übersetzung folgte im Jahre 1894 die Entdeckung einer altlateinischen Version des ersten Clemensbriefes aus dem 12. Jahrhundert durch den Benediktiner Morin in einem Sammelbande des belgischen Klosters Florennes[1]). Diesen vier Textzeugen gesellte sich dann als fünfter für den ersten Clemensbrief eine bis auf fünf Blätter vollständige altkoptische (achmimische) Version aus dem bekannten Weißen Kloster (Dair Abjaḍ) des Schenute bei Aḫmīm, die nach der Schätzung ihres Herausgebers, Prof. Carl Schmidt in Berlin[2]), aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt und somit durch ihr hohes Alter, das das aller Versionen übertrifft, nicht nur einen besonderen Gewinn für die Forschung der Clemensbriefe, sondern auch eine überaus wertvolle Bereicherung der achmimischen Literatur um ein bedeutsames Dokument, das viele bisher zum Teil unbekannte, zum Teil unbestimmte Wörter und alte grammatische Formen aufweist, bildet. Eine von dieser verschiedene Rezension stellen die Straßburger Papyrusfragmente des ersten Clemensbriefes dar, die uns nunmehr von Rösch im Verein mit den achmimischen Fragmenten des Jacobusbriefes und des Johannesevangeliums (die von den Proff. Spiegelberg und Reitzenstein zusammen mit einer großen Anzahl von griechischen und ägyptischen Papyrushandschriften in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts für die Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek erworben worden sind) vorgelegt werden. Sie bestanden anfangs aus zweihundert kleinen Stücken und wurden erst von Rösch nach mühseliger Arbeit zusammengestellt. Daß ein Teil der Fragmente zum Johannesevangelium gehört, wurde zuerst von Rösch erkannt, die des Clemensbriefes wurden von Schmidt identifiziert. Der Kodex, der nach den paläographischen Indizien aus Mitte oder Ende des 5. Jahrhunderts stammt, hat jetzt 25 Blätter, zumeist Randstücke: die ersten 26 Seiten bieten größere Stücke des ersten Clemensbriefes, Kap. I—XXVI (S. 27—90 fehlen jetzt nach der Paginierung), S. 91—99 den Jakobusbrief, Kap. I, 13—V, 20, der Rest griechische und achmimische Stücke des Johannesevangeliums, Kap. X—XII, 12.

Dem Texte des Clemensbriefes liegt eine von den anderen Versionen verschiedene griechische Handschrift zugrunde, die besonders mit der Berliner koptischen und der lateinischen sehr nahe verwandt ist. Gegenüber der Berliner Version weisen die Straßburger Fragmente einen besseren Text auf. Für den griechischen Ausdruck der Berliner Handschrift gibt unser Text oft das entsprechende koptische Wort, dagegen zieht die Berliner Version

1) Vgl. Morin, S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima, Maredsoli 1894 (Anecdota Maredsolana, II).

2) Vgl. C. Schmidt, Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung untersucht und herausgegeben . . . Leipzig 1908 (in A. Harnack's Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XXXII. Band). Die Handschrift selbst befindet sich jetzt in der königlichen Bibliothek zu Berlin (in der Folge mit B. bezeichnet).

ältere Ausdrücke vor, so ⲁϩⲧⲛ̄ für ⲟⲩⲃⲉ (contra), ϩⲣⲉⲩ (pl., ägypt. [Hieroglyphen]) für (ⲡ̄)ϩⲟⲟⲩ (dies) u. a. Die griechischen und achmimischen Abschnitte des Johannesevangeliums weichen oft bedeutend von einander ab und scheinen auf verschiedene Handschriften zurückzugehen.

Rösch, der sich bereits durch seine im Jahre 1909 erschienene Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart (Straßburg i/E.) als guter Kenner des achmimischen Dialekts bewährte und für diese Edition sich besonders eignete, gibt den Text der Handschrift mit peinlicher Genauigkeit wieder, geht bei den Ergänzungen der defekten Stellen äußerst umsichtig vor; um den Text auch Nichtkennern des Koptischen zugänglich zu machen, versieht er diesen mit einer wortgetreuen deutschen Übersetzung; die Abweichungen der Handschrift von den anderen Textzeugen im Einzelnen verzeichnet er unter dem Texte. Über die Herkunft, Schrift, Alter und Beschaffenheit des Papyrus, sowie über die Eigentümlichkeiten der Übersetzung und ihr Verhältnis zur Berliner Rezension und zu den andern Textzeugen unterrichtet uns der Herausgeber in einer ausführlichen gediegenen Einleitung, die er der Textedition voranschickt.

Von Varianten aus der Berliner Handschrift führt Rösch im kritischen Apparate nur solche von textlicher Wichtigkeit an, von stilistischen Verschiedenheiten gibt er nur in der Einleitung eine Auswahl, aber er hätte gut daran getan, wenn er auch solche Varianten wie ϩⲉⲛϩⲣⲉⲩ für ϩⲉⲛϩⲟⲟⲩⲉ (IV, 1), ⲡⲉⲧⲁϩⲣ̄ⲕⲁⲧⲣⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲕ für ⲡⲉ|[ⲧⲁϩⲧ]ⲉϩⲱⲕ (IV, 10), ⲁⲩⲛⲁⲗϩϥ ⲙ̄ⲡⲱⲛⲉ für ⲁⲩⲧⲱⲕ ⲱⲛⲉ ⲁⲣⲁϥ (V, 6), ⲁϥⲣ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ für ⲁϥⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓ (V, 7), ϥⲉⲉⲧⲕ für ϥ[ⲓ ⲛ̄]ⲛⲉ[ⲕⲃⲉⲗ] (X, 4), ϫⲓϫⲣⲁⲛ ⲁ für ϫⲛⲓⲟ (XXI, 4), ϩⲁⲣⲟⲩⲣ̄ⲁⲛⲁⲥⲕⲉⲛⲧⲉⲥⲑⲁⲓ für ϩⲁⲣⲟⲩⲙⲟⲩϣⲧ ϩⲓ (XXVI, 2) u. a., die doch ziemlich gering sind, im Texte oder auch in der Einleitung notiert hätte.

Im Folgenden gestatte ich mir eine Reihe von Einzelbemerkungen vorzulegen:

Clemensbrief.

S. 5, Z. 11. II, 6 l. ⲧⲛ̄ⲣ̄ϩⲏⲃⲉ.

S. 11, Z. 32/33. IV, 6 B. hat ⲙⲁⲣⲁⲛ ϣⲁ ⲧⲕⲁïⲉ.

S. 13, Z. 7. IV, 9 B. hat ⲁ ⲡⲕⲱϩ für ⲁⲟⲩ ⲡⲕⲱϩ.

S. 15, Z. 30. V, 1 lies ⲁⲛⲛⲁ̣ⲕⲟⲩ.

S. 17, Z. 16. V, 6 B. hat ⲥⲁ für ⲙⲁ.

S. 21, Z. 9. VI, 3 ergänze ϫⲟⲟϥ für ϫⲟⲟⲩⲉ (wegen des vorhergehenden ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁ).

S. 23, Z. 4. VII, 7, die Worte ⲁ ïⲱⲛⲁⲥ ⲧⲁϣⲉⲁïϣ, die B. bietet, könnten die Lücke ganz füllen.

S. 25, Z. 22. VIII, 3 ergänzt R. ⲧ̣ⲉⲧ̣[ⲛ̄ⲛⲟⲩⲟⲩⲛⲉ] | (wohl wegen des folgenden [ϣⲁ]ⲣ̣ⲁⲓ) für ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲩϩⲧⲏⲛⲉ von B., das ebenfalls

die Lücke ganz ausfüllt, zu beachten ist aber, daß *ⲛⲟⲩϩ auch mit ⲁⲣⲁ konstruiert wird (vgl. z. B. Schmidt, Der erste Clemensbrief, XVIII, 13 ⲡ̄ⲁⲥⲉ|ⲃ̄ⲏⲥ ⲛⲁⲛⲁⲩϩⲟⲩ ⲁⲣⲁⲕ), ⲛⲟⲩϩⲧⲏ|ⲛⲉ könnte also auch in unserem Texte ergänzt werden.

S. 27, Z. 31. VIII, 4 lies ϫⲓⲥ̄ⲃⲟⲩ; daselbst Z. 16, IX, 1, R. ergänzt ⲛⲟⲩⲱϣⲉ nach dem griech. *βούλησις*, B. hat dafür ⲡ̄ϣⲁϫⲛⲉ = *βουλή*.

S. 41, Z. 6—8. XII, 8 ϫⲉ ⲛⲁⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ | [ϩⲱⲛⲉ ⲟⲩⲁⲉⲧⲉⲉ ⲉⲛ·ⲁ]ⲗⲗⲁ ⲡ̄ⲕⲉ | [ⲡⲣⲟⲫⲏⲧ]ⲉⲓ[ⲁ ϩⲣⲏⲓ ϩⲛ̄ ⲧ]ⲉϩⲓⲙⲉ (griech. *ὅτι οὐ μόνον πίστις ἀλλὰ καὶ προφητεία ἐν τῇ γυναικὶ γέγονεν*), das ⲛ̄ in ⲡ̄ⲕⲉ will R. S. XXI, Z. 11 (Einleitung) mit Steindorff, Koptische Grammatik (1904), § 379, 1 erklären, er befindet sich aber hier im Irrtum, da in den dort angegebenen Beispielen (ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ „Mönch werden", ⲛⲉⲓⲟ ⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ „ich war klein" usw.) ⲛ prädikativ steht, während es hier mit ⲕⲉ zum Subjekt ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲓⲁ gehört; daselbst Z. 12 (XIII, 1) lies ⲟⲣⲅⲏ; daselbst Z. 19 lies (ⲙⲁ)[ⲣⲉ]ϥϣⲟⲩϣⲟⲩ.

S. 51, Z. 27. XVI, 2 ⲡ̄ⲧⲁ]ϥ ⲡⲉ ⲧϭⲏ|[ⲛⲉ (griech. *αὐτός ἐστι τὸ σκῆπτρον*), die Berliner Handschrift, die sonst ältere Formen vorzieht, hat hier wie XXXI, 4 und XXXII, 2, den einzigen Stellen, an denen dieses Wort im achmimischen Dialekt vorkommt, ϭⲣⲏⲛⲉ; ϭⲣⲏⲛⲉ lautet dieses Wort auch im Sahidischen (Boheirisch ϭⲣⲏⲛⲓ), im Glossar S. 181 verzeichnet R. ϭⲏⲛⲉ „Zepter" und verweist auf seine Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart, S. 29 (§ 14), wo er dieses Wort als Beispiel für den Wegfall eines ⲣ im achmimischen Dialekt anführt; nun kommt ϭⲏⲛⲉ nur an dieser einzigen Stelle im Achmimischen vor, es ist also sehr wahrscheinlich, daß ϭⲏⲛⲉ bloß Schreibfehler für ϭⲣⲏⲛⲉ ist (wie z. B. XXI, 8. ⲧ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ für ⲧϩ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ = ⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ, XIV, 1 ⲕⲱϩⲧ für ⲕⲱϩ).

S. 55, Z. 14—15. XVI, 13 ϥⲡⲱ|[......] ⲛ̄[ⲛ̄]ϫ[ⲱⲣⲉ] ⲁⲃⲁⲗ (Jes. 53, 12, griech. *καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα*), B. hat ϥⲡⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲱⲗ ⲛ̄ⲛ̄[ϫ]ⲱⲣⲉ, ebenso der sahidische Text ϥⲛⲁⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲱⲗ (boh. ⲉϥⲉⲫⲱϣ ⲛ̄ⲛⲓϣⲱⲗ), Deut. 32, 8 *διεμέριζεν ἔθνη* wird sahid. durch ⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ (= 1. Clemens XXIX, 2 [Schmidt, S. 78] ⲡⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ, boh. ⲫⲱϣ ⲛ̄ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ) wiedergegeben, ⲡⲱ[ϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲱⲗ] erfordert also auch unser Text und wird die Lücke durch die Ergänzung ϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲱⲗ ganz ausgefüllt, Rösch schlägt, wohl mit Rücksicht auf das folgende ⲁⲃⲁⲗ, ⲡⲱ[ⲣϫ vor (ⲡⲱϣⲉ ⲁⲃⲁⲗ resp. ⲡⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ für *διαμερίζειν* ist uns bis jetzt nicht bekannt), ⲁⲃⲁⲗ kann aber auch mit dem vorhergehenden ⲛ̄[ⲛ̄]ϫ[·]ⲣⲉ zusammenhängen, und es wird letzteres zu ⲛ̄ⲛ̄ϫ[ⲟⲩ]ⲣⲉ zu ergänzen sein, so daß in unserem Texte eine Verwechslung zwischen ϫⲱⲣⲉ „stark sein" und ϫⲟⲩⲣⲉ (ϫⲟⲩⲟⲩⲣⲉ) ⲁⲃⲁⲗ „zerstreut sein" vorliegt; die ganze

Stelle wird demnach lauten: ϥ[ⲡⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲱⲗ] ⲛ̄[ⲛ̄]ϫ[ⲟⲩ(ⲟⲩ)ⲣⲉ] ⲁⲃⲁⲗ. Unsere Ergänzung wird sehr wahrscheinlich, wenn man die schon erwähnte Stelle 1. Clemens XXIX, 2 im Zusammenhange zum Vergleich heranzieht, diese Stelle lautet: ⲧⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧϫⲁⲥⲉ ⲡⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲁⲣⲉϥϫⲟⲩⲟⲩⲣⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ (griech. *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ*), hier haben wir also ϫⲟⲩⲟⲩⲣⲉ ⲁⲃⲁⲗ neben ⲡⲱϣⲉ. Ob diese Verwechslung zwischen ϫⲱⲣⲉ und ϫⲟⲩⲟⲩⲣⲉ ⲁⲃⲁⲗ von einem späteren Abschreiber oder schon vom ursprünglichen Bearbeiter der Straßburger Version herrührt, bleibt ungewiß.

S. 63, Z. 21/22. XIX, 2 ergänzt R. [ⲧⲛ̄ϯϩⲧⲏⲛ] | ⲁϫ[ⲙ̄ ⲡ̈ⲓⲱⲧ (griech. *ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα*) gegenüber B. ⲧⲛ̄ⲥⲱⲱⲧ ⲉⲥ ⲡⲓⲥⲱⲱⲧ (lies ⲡ̈ⲓⲱⲧ); ⲥⲱⲱⲧ wird aber auch mit ⲁϫⲙ̄ konstruiert, vgl. Clemens IV, 2 und XIII, 4 (dort auch von R. so ergänzt).

S. 67, Z. 16. XX, 6 lies ⲙⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲁⲣⲏϫⲥ̣ (besteht aus ⲙⲛ̄ⲧⲉ „nicht haben" und ⲁⲣⲏϫ = „Grenze", d. h. [das Meer] das keine Grenze hat); nach der Abteilung ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲥⲁⲣⲏϫⲥ̄ und Übersetzung (dessen Grenzen es nicht gibt) scheint R. ⲧⲉⲥ als Possessiv zu ⲁⲣⲏϫ aufzufassen, was grammatisch unmöglich ist, da doch ⲁⲣⲏϫ zu den Nominibus gehört, deren Possessivverhältnis durch die Personalsuffixa ausgedrückt werden und hier auch mit dem Personalsuffix ⲥ versehen ist.

S. 69, Z. 1. XX, 10 [ⲙⲛ̄ ⲟⲩ] | ϫⲉⲓ wohl für ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩϫⲉⲓ wie Z. 31 ⲛⲟⲩⲁⲉⲓϣ für ⲛⲟⲩⲟⲩⲁⲉⲓϣ.

S. 73, Z. 5. XXI, 7, nach dem griech. *ἐνδειξάτωσαν* erwartet man ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱⲛϩ (wie bei B.), dies könnte auch hier eingesetzt werden, wenn man im Vorhergehenden ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ für ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ergänzt; daselbst Z. 13, XXI, 8 möchte ich ergänzen ⲛⲟⲩϣ[ⲏⲣⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩϫⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲧ]ⲕⲃⲟⲩ mit B.; durch ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ wird *μετά* in *μεταλαμβανέτωσαν* genauer wiedergegeben.

S. 79, Z. 31. XXIII, 3 lies ⲗⲁⲁⲩⲉ oder ⲗⲁⲩⲉ für ⲗⲁⲟⲩⲉ.

S. 85, Z. 6. XXV, 2 lies wohl ⲛ̄ϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ.

Jacobusbrief.

S. 93, Z. 21. II, 2 ergänze ϩⲟⲩⲣ oder ⲕⲥⲟⲩⲣ ⲛ̄.

S. 95, Z. 5. II, 5 ergänze ⲁϥϣⲡⲱⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲥ (griech. *ἐπηγγείλατο*), vgl. dazu auch 1. Clemensbrief XXXII, 2.

S. 97, Z. 27/28. II, 13 ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲉ ⲧⲉ (wie Sah. [Balestri] und Boh. [Horner] = griech. *ἀνέλεος*) würde die Lücke ganz ausfüllen; daselbst Z. 31/32 ⲉⲙⲛ̄ⲧⲉ[ϥ] | [. . . .]ⲩⲉ, der griechische Text lautet: *ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ* (boh. ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϫⲉ ⲛ̄ϩⲁⲛϩⲃⲏⲟⲩⲓ), R. ergänzt ⲉⲙⲛ̄ⲧⲉ[ϥ] | [ⲙ̄ⲙⲁⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛϩⲃⲏ]ⲩⲉ; ⲙ̄ⲙⲁⲛ (= sahid. ⲙ̄ⲙⲟⲛ) in der

Bedeutung „alioquin, secus, minime" ist im achmimischen Dialekt ein sehr seltenes Wort (es kommt unseres Wissens nur an einer einzigen Stelle, Clemens LIII, 4 [Schmidt, S. 106] vor), R. wollte dadurch wahrscheinlich das griech. *δὲ* ausdrücken, dieses ist aber schon durch ⲉ in ⲉⲙⲛ̄ⲧⲉϥ bezeichnet, dagegen wird ⲙⲛ̄ⲧⲉ (wie ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉ) sehr oft (wie im Sahidischen) mit folgendem ⲙ̄ⲙⲟ ausgedrückt (vgl. z. B. Steindorff, Die Apokalypse des Elias [Leipzig 1899] XVI, 5 [S. 60] ⲙⲛ̄ⲧⲉⲩ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟ und XVII, 4 [S. 64] ⲙⲛ̄ⲧⲉⲉⲓ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟ), und dieses wird auch hier (wie in der vorhergehenden Zeile bei ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉ) zu ergänzen sein; daß R. gerade hier dieses seltene Wort gewählt, ist wohl durch ⲙ̄ⲙⲟⲛ des boheirischen Textes veranlaßt.

S. 99, Z. 5. II, 16 ergänze ⲛ̄ⲛⲉ[ⲧ ⲉⲩϣⲁⲁⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ] (*τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος*); daselbst Z. 8 ergänze ϩⲟⲩⲟⲩⲉ (*καθ' ἑαυτήν*).

S. 107, Z. 9. III, 14, vor dieser Zeile muß noch eine ausgefallen sein, da der dem griech. *ἐν πραΰτητι σοφίας.* (14) *εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε* entsprechende koptische Text kaum in einer Zeile gestanden haben konnte; daselbst Z. 12—13 ergänze ⲧ[ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲏⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϩ]ⲛ̄ ⲧⲡⲉ | ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩ [ⲁⲃⲁⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲉ ⲙ̄]ⲯⲩⲭⲓ|ⲕⲟⲥ (*ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη . . . ἀλλὰ ἐπίγειος*); daselbst Z. 28, IV, 2 ergänze ⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲱϩ (*ζηλοῦτε*), Z. 29 ergänze ⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲓϩⲉ ⲁⲟⲩ (*μάχεσθε*).

S. 109, Z. 5. IV, 5 ergänze ⲉⲧⲁϥ[ⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲛ̄] (*ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν*); daselbst Z. 8, IV, 6 ergänze ⲛ̄ⲟⲩ[ϩⲙⲁⲧ] (*χάριν*).

S. 111, Z. 3. IV, 16 ergänze ϥϩⲁⲩ *πονηρά ἐστιν*).

S. 113, Z. 8. V, 2 lies ⲛⲉⲧⲛ̄[ϩⲃⲥⲟⲩ]; Z. 12/13, V, 3 möchte ich ⲁⲧⲉⲧ[ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ ⲁϩⲟⲩ]ⲛ (*ἐθησαυρίσατε*) ergänzen, vgl. boh. ⲑⲱⲟⲩϯ ⲉϧⲟⲩⲛ „thesaurizare" und die entsprechende boheirische Stelle (Horner, The Coptic Version of the New Testament in the northern dialect, IV, 25).

S. 115, Z. 1. V, 11 ergänze ⲛ̄[ⲛⲉⲧⲁⲩⲣ̄ϩⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ] (*τοὺς ὑπομείναντες*); daselbst Z. 4—5 ergänze [ⲉⲓⲥ ⲁⲃⲁⲗ] ϫⲉ ⲟⲩϣⲁⲛ[ϩⲧⲏϥ ⲉⲛⲁϣⲉ] | [ⲡⲉϥⲛⲁⲉ ⲛϫⲁⲉⲓⲥ] ⲡⲉ (*ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων*).

S. 117, Z. 22. V, 16 ergänze [ϭⲛ̄ϭⲁⲙ ⲙ̄ⲙⲛ]ϣ[ⲁ] (*πολὺ ἰσχύει*).

Johannes.

S. 123, Z. 23—24. X, 10 ergänze mit Sah. (Balestri) ⲙⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲗⲁⲩⲉ ⲉⲓⲙⲏ] ϫⲁϥⲛⲁϫⲓⲟⲩⲉ | [ⲁⲟⲩ ⲧϥϣⲟⲩⲧ ⲁⲟⲩ ⲧϥⲧⲉⲕⲟ] (*οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ*).

S. 127, Z. 1. X ergänze vor ⲛⲁⲉⲥⲁⲩ die Versnummer 27.

S. 129, Z. 1. X, 30 möchte ich [ⲁⲛⲁⲛ ⲟⲩⲉ ⲁⲛⲁⲛ] (*ἓν ἐσμεν*) ergänzen, vgl. dazu Clemens XVI, 15 ⲁⲛⲁⲕ ⲁⲛⲁⲕ ⲟⲩϥⲛ̄ⲧ (*ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ*).

S. 131, Z. 31. X, 38 lies ⲁⲧⲉⲧⲛ̄[ⲧⲙⲛ̄ⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ] (in unserm Texte ist nur ⲧⲙⲛ̄ als Negation gebraucht).

S. 135, Z. 17. XI, 6 hätten wohl die Fragezeichen über ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲥⲛⲟ wegbleiben können, da doch ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲥⲛⲟ sowohl durch den griechischen wie den sahidischen Text (*δύο ἡμέρας* = ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲥⲛⲁⲩ) gefordert wird.

S. 141, Z. 17. XI, 31 lies ⲁⲥⲧⲱⲛⲉ; daselbst Z. 20 nach ⲙⲁⲣⲓϩⲁⲙ würde man noch ϫⲉ oder ϭⲉ (entsprechend dem griech. *οὖν*) erwarten; daselbst Z. 21 lies ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄.

Glossar.

S. 176, Col. 1 s. v. ⲧⲱⲛⲉ, setze 26, 8 hinter 26, 21.

S. 177, Col. 1 s. v. ⲟⲩⲉⲓⲉ, ergänze noch 4, 2; Col. 2 lies ⲟⲩⲱⲉϩ für ⲟⲩⲱⲉϩ.

[Anfang Semptember des Kriegsjahres 1914 fand Friedrich Rösch, der vordem als Assistent beim Kaiserlich Archaeologischen Institut in Kairo wirkte, auf dem westlichen Kriegsschauplatze den Heldentod im Kampfe fürs Vaterland. Sein allzu früher Tod bedeutet einen schweren Verlust für die Koptologie, in der er, wie seine beiden größeren Arbeiten, die Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart und die hier besprochene, zeigen, zu großen Leistungen berufen war. Wie sehr ihm sein Lehrer Prof. Spiegelberg (dem die vorliegende Publikation gewidmet ist) schätzte, beweist der Umstand, daß er ihn noch als Studenten mit einer so schwierigen Aufgabe, der Herausgabe der Straßburger achmimischen Fragmente, betraute, die erst durch Rösch zu dem wurden, was sie jetzt sind. Ein dankbares Andenken ist ihm sicher.]

Gelegentlich dieser Besprechung erlaube ich mir auch hier einige Bemerkungen an Schmidt's treffliche Ausgabe des Clemensbriefes (siehe S. 1, Anm. 2) zu knüpfen, sowie manche Berichtigungen zum Drucke dieses Textes hinzuzufügen:

S. 36, Z. 7. IV, 7 ⲁⲩⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲁⲧⲃ̄ⲉⲥⲁ̄ fälschlich für ⲁⲩⲙⲛ̄ⲧ-ϩⲁⲧⲃ̄ⲉⲥⲁ̄.

S. 47, Z. 29. XI, 2 soll es wohl ϩⲏⲧⲥⲛⲟ (für ⲛ̄ϩⲏⲧⲥⲛⲟ) heißen, denn sonst wäre die Bemerkung Sch.s: L. ⲛ̄ϩⲏⲧⲥⲛⲟ st. ϩⲏⲧⲥⲛⲟ überflüssig.

S. 65, Z. 12. XX, 12 ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧϥ̄ ⲁ̄ⲣⲏϫⲥ (ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ) fälschlich für ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄|ⲧⲉ̄ ⲁⲣⲏϫⲥ (wie bei Rösch und auch später Z. 22/23 ⲡⲱⲕⲉⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲉϥ | ⲁⲣⲏϫϥ, umgekehrt S. 119, Z. 12, LXI, 1 ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲛ̄ⲛⲁϭ ⲡ̄ⲉ|ⲙⲁϩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲉϥ ⲁⲣⲏϫⲥ̄ für .... ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲉϥ ⲁⲣⲏϫϥ̄).

S. 68, Z. 2 v. u. XXI, 8, man erwartet ⲙⲁⲣⲟⲩϫⲓ ⲁⲃⲁⲗ für ⲙⲁⲣⲡ̄ϫⲓ ⲁ|ⲃⲁⲗ (griech. *λαμβανέτωσαν*, lat. doceantur).

S. 77, Z. 26. XXVII, 7 ⲉⲩⲛⲁⲥⲱⲧⲉ (ⲉⲩⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ) ⲁⲛⲟⲩϩⲣⲁⲩ, der griechische Text hat *ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν* (ebenso Budge, The earliest known Coptic Psalter, Ps. 18, 3, dem diese Stelle entnommen ist, ⲉⲛⲥⲉⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲛ ⲉⲛⲉⲩϩⲣⲟⲟⲩ), in unserm Text ist also die Negation ⲉⲛ ausgefallen.

S. 78, Z. 17. XXVIII, 4 ⲡⲉⲧϩⲛⲟ steht für ⲡⲉⲧⲧ̄ϩⲛⲟ, (ebenso S. 113, Z. 24, LVII, 5 ⲙ̄ⲡⲟⲩⲱϩⲉ für ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲩⲱϩⲉ).

S. 85, Z. 10. XXXIV, 1 will Sch. ϩⲁⲣⲉϥϥⲓⲉⲧϥ für ⲙⲁⲣⲉϥϥⲓⲉⲧϥ lesen und meint: wahrscheinlich ⲙⲁⲣⲉϥ- ein Versehen st. ϩⲁⲣⲉϥ-, er übersieht aber, daß der griechische Text *οὐκ ἀντοφθαλμεῖ* hat, (ebenso die lateinische Version non perspicit oculis), unser Text also auch eine Negation erfordert; es liegt aber hier eine Verwechslung der beiden verwandten Formen ⲙⲁⲣⲉ (Hilfszeitwort des negativen Präsens consuet. [3. pers. ⲙⲁϥ] = sah. ⲙⲉⲣⲉ [3. pers. ⲙⲉϥ] und das des Optativs [3. pers. ⲙⲁⲣⲉϥ] = sah. ⲙⲁⲣⲉ [3. pers. ⲙⲁⲣⲉϥ]) vor, — es wird daher ⲙⲁⲣⲉϥϥⲓⲉⲧϥ in ⲙⲁϥϥⲓⲉⲧϥ zu verbessern sein.

S. 87, Z. 17. XLII, 4 schlägt Sch. ⲛⲁⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ (wohl nach dem griech. *τῶν μελλόντων πιστεύειν*) für ⲛⲁϩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ vor, zu beachten ist aber, daß hier der lateinische Text qui incipiebant credere bietet, ⲛⲁϩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ könnte daher für ⲛⲁϩⲣ̄ⲡⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ (vgl. z. B. sahid. ϣⲣ̄ⲡϣⲁϫⲉ) stehen; daß zwei aufeinanderfolgende gleiche Konsonanten oder Halbvokale durch éinen ausgedrückt werden, ist gerade in unserem Texte nichts seltenes, vgl. z. B. S. 64, Z. 29 ⲉⲧϩⲛⲟ für ⲉⲧⲧ̄ϩⲛⲟ, S. 86, Z. 28 ⲡ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ für ⲡ̄ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ, S. 103, Z. 17 ϩⲁⲣⲟⲩⲱϩⲉ für ϩⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱϩⲉ.

S. 92, Z. 13/14. XLV, 3 ⲧⲉⲧ|ⲛⲁϭⲛ̄ⲧⲉ ⲉⲛ ⲁⲛⲏϩⲉ (ihr werdet niemals finden), griech. bloß *οὐχ εὑρήσετε.*

S. 119, Z. 2/3. LX, 4 man erwartet (ⲕⲁⲧⲁ ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁⲕⲉⲉⲥ) ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲧⲉ für ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲧⲉ.

S. 138, Col. 2 (Glossar), ⲥⲱⲧⲙⲉ wird in unserm Texte auch mit ⲥⲉ konstruiert, so IX, 1 (S. 43, Z. 5/6) ⲙⲁⲣⲛⲥⲱ[ⲧ]ⲙⲉ ⲥⲉ ⲡⲉϥⲛⲁϭ ⲛ̄ϣⲁϫⲛⲉ.

S. 142, Col. 1 vor ⲧϩⲛⲟ füge ein: ϯϩⲉ (sah. ϯϩⲉ) Betrunkenheit 38, 17.

Im Glossar hätten noch s. v. ϣⲁ die Formen ⲛ̄ϣⲁ und ϣⲁⲛⲧ, dann der Conditionalis ⲁϣⲁ und ⲉϣⲁ gebucht werden sollen, ferner das negative Hilfsverb ⲙ̄ⲛⲉ und ⲛⲉ und das des Finalis ⲧⲁⲣⲉ; ϫⲉ als Finalis hätte auch besonders erwähnt werden können.

Zu Schmidt's *Berichtigungen und Corrigenda* auf der letzten Seite seiner Edition hätte ich noch hinzuzufügen:

S. 30, Z. 18. I, 1 lies ⲉⲧϫⲁϩⲙⲉ für ⲉⲧϫⲁϩⲙⲉ.

S. 32, Z. 1. II, 1 lies ⲉⲛⲉⲫⲟⲇ[ⲓ]ⲟⲛ für ⲉⲛ ⲉⲫⲟⲇ[ⲓ]ⲟⲛ.

S. 48, Z. 25. XII, 4 lies ⲛ̄ϯϩⲉ für ⲛϯϩⲉ.

S. 62, Z. 20. XVIII ergänze die Versnummer 16 vor ϫⲉ.

S. 68, Z. 12. XXI, 6 lies ⲓ̄ⲥ̄ für ⲓⲥ.

S. 79, Z. 12. XXX ergänze die Versnummer 1 vor ⲉⲁⲛⲁⲛ.

S. 90, Anm. Z. 3 lies ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁⲩϩⲁⲣⲡϫⲟⲟⲩⲉ für ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁⲩϩⲁⲣⲡ-ϫⲟⲟⲩⲉ.

S. 104, Z. 20. LII, 2 lies wohl ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ für ⲛ̄ϩⲟⲩ.

S. 129, Col. 2. (Glossar) s. v. ⲓⲉⲉⲧ lies ⲁϩⲣⲏⲓ für ⲉϩⲣⲁⲓ — s. v. ⲉⲓⲱⲧ (Z. 4) lies 73, 11 für 63, 11.

S. 137, Col. 1 s. v. ⲣⲉϩ̄ϥ̄ lies ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲣⲉϩ̄ϥ̄ für ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϩ̄ϥ̄.

S. 141, Col. 1 s. v. ⲧⲱⲛⲉ ergänze ⲁϩⲣⲏⲓ nach ⲁⲃⲁⲗ.

S. 142, Col. 1 s. v. ⲧⲉⲩⲟ (Z. 3) lies ⲁϩⲣⲏⲓ für ⲉϩⲣⲁⲓ — s. v. ⲧⲟⲩⲱ lies 66 für 36.

S. 144, Col. 2 s. v. ⲱⲗ (Z. 5), nach Belagerung ist 74, 17 ausgefallen.

S. 146, Col. 2 s. v. ϥⲓ (Z. 9) lies s. ⲓⲉⲧ für s. ⲉⲉⲧ.

S. 148, Col. 1 s. v. ϩⲛⲉ lies Gefäß für efGäß.

S. 149, Col. 1 s. v. ϩⲉ lies ⲛ̄ϯϩⲉ für ⲛ̄ϯϩⲉ.

S. 150, Col. 1 s. v. ϩⲱⲛϣ ergänze 35, 18, nach 21, 2 — s. v. ϩⲣⲏⲓ lies ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧ für ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧ (ersteres ist auch von Sch. in den Berichtigungen verbessert).

S. 152, Col. 1 s. v. *ϫⲁϩϫⲉϩ lies ϫ̄ϩ̄ϫⲱϩ für ϫ̄ϩ̄ϫⲱϩ.

J. Schleifer.

Abû-Muḥammed-ʿAlî-Ibn-Ḥazm-al-Andalusî Tauḳ-al-ḥamâma, publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide par D. K. Pétrof, professeur à l'Université Impériale de St.-Pétersbourg. — Leide (E. J. Brill) 1914. — XLIV + 162 (arab.) SS. 8°.

Der Name Ibn Ḥazm (geb. 384/994, st. 456/1064) erweckt zunächst die Vorstellung des intransigenten ẓâhiritischen Theologen, des streitbaren dogmatischen und gesetzwissenschaftlichen Polemikers, dann die des weltverlassenen und verbitterten Einsiedlers von Niebla, dessen scharfe, rücksichtslose Kampfesweise das literarische Sprich-

wort hervorrief: „Das Schwert des Ḥaǵǵāǵ und die Feder des Ibn Ḥazm“.

Der Mann hatte im glänzenden Palast seines Vaters eine vornehme weltmännische Erziehung genossen und hatte während seiner frühen Mannesjahre, wie sein Vater, in hohen Staatsdiensten gestanden. In sehr jugendlichem Alter hatte er sich bereits in der Poesie und der schönen Literatur hervorgetan. Erst in einer späteren Periode seines Lebens bildet Theologie und zum teil auch Geschichte sein hervorragendes literarisches Arbeitsgebiet. Ein Dokument seines in einem früheren Lebensalter betätigten poetischen und belletristischen Talentes ist das vorliegende Buch: طَوْق الحمامة فى الأُلْفة والأُلاف „Halsband der Taube, über die Geselligkeit und die sich Gesellenden“, d. h. näher: über die Liebe und die Liebenden, ein völlig mondänes Produkt, dessen Tendenz und Inhalt von ganz anderem Schlage sind, als die jener Werke, in denen wir gewohnt sind, den Charakter seines literarischen Wesens zu erkennen.

Ibn Ḥazm war nichts weniger als ein Günstling des islamischen Publikums. Seine Werke hatten schon während seines Lebens unverdiente Mißachtung und Verfolgung zu erfahren. Die niedrige Schätzung seiner Leistungen[1]) bezeugt der geringe Umfang, in dem seine riesenhafte Arbeit erhalten ist. Von den ca. 400 Schriften, die er verfaßte, ist kaum ein Dutzend auf uns gekommen und auch dieses nur in wenigen Handschriften; von einigen der wenigen erhaltenen Werke ist nur je eine einzige nachgewiesen. Auch Zitate aus seinen Schriften kommen nicht häufig vor[2]). Bezeichnend ist es, daß ihn Ġazālī einmal bloß als رجل من حفّاظ المغرب يقال له على بن حزم anführt (al-Maḳṣad al-asnā [Kairo 1322] 126, 7 v. u. Man konnte es sogar ruhig wagen, ihn ohne Nennung seines Namens wörtlich auszuschreiben, ohne Besorgnis, daß das Plagiat als solches erkannt werde[3]).

Auch vom Ṭauḳ al-ḥamāma ist nur eine einzige Handschrift, die der Leidener Universitätsbibliothek nachweisbar[4]). Zu allererst

---

1) Vgl. das Urteil des Subkī über das Milal-Werk, Ṭabaḳ. Šāf. IV, 78, 13 ff.

2) Die meisten Zitate aus seinen Schriften habe ich bei Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja gefunden: al-Ṭuruḳ al-ḥukmijja fi-l-sijāsat al-šar'ijja (Kairo 1317) 119—120; 150; 204, desselben Kitāb rūḥ al-arwāḥ (Haidarābād 1318) 249 ff.; über ein Zitat aus dem Ṭauḳ s. unten; auch in seiner dogmatischen Nūnijja berücksichtigt er die Ansichten des Ibn Ḥazm. Öfters ist dieser zitiert in der von Nöldeke (ZDMG. 64, 439 ff.) besprochenen Schrift des Šiblī; ausdrücklich Milal 57, 10; 202, 15. Ein großes Exzerpt hat Balawī, Alif-bā (Kairo 1287) II, 416. Dem großen Büchersammler Šihāb al-dīn al-Chafāǵī blieb auch das verpönte Milal-Buch nicht verborgen; das 50. meǵlis seines Ṭirāz al-maǵālis (Kairo 1284), 265—268 bringt Auszüge aus demselben nebst Widerlegungen. Auch der Schüler des Chafāǵī, 'Abd al-Ḳādir al-Baġdādī (Chiz. adab II, 436, 7 v. u.) bringt ein Zitat daraus.

3) Vgl. Ẓāhiriten 202.

4) Catalogus Codicum Arabicorum I², 267.

hat Dozy außer der Katalogs-Beschreibung dieses Unikums, in seiner Geschichte der Mauren in Spanien (deutsche Ausg. II, 211—215) durch die Übersetzung eines Abschnittes, in welchem Ibn Ḥazm, nach Dozy „einer der sinnigsten Dichter, die Spanien je gehabt", eine zarte Liebesepisode seines Lebens in empfindsamen Worten beschreibt, einen Blick in die Eigenart des Buches gewährt. Dies veranlaßte weitere, jedoch überaus spärliche Mitteilungen, die hier S. VII—VIII der Einleitung verzeichnet sind. Jetzt schulden wir Herrn Prof. Pétrof Dank dafür, daß er im vorliegende Bande dies Denkmal der andalusisch-arabischen Literatur in vollem Umfang des Textes zugänglich gemacht hat.

Der Herausgeber ist seinem Fache nach Romanist und hat erst in vorgeschrittenem Alter unter der Leitung des der Wissenschaft und seinen Freunden so früh entrissenen Baron Rosen, dessen Andenken die Edition pietätvoll geweiht ist, das Studium des Arabischen angetreten. Wie man aus der Einleitung zu dieser Edition folgern kann, hat ihn zu diesem Studium und vornehmlich zu dem des Buches von Ibn Ḥazm angeregt das Interesse des Romanisten an der in eingehender Weise von A. F. v. Schack (Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, 1. Ausg., Berlin 1865, S. 91—164) angeschnittenen Frage vom Verhältnis der andalusisch-arabischen Dichtung zur ritterlichen Poesie der romanischen Völker, oder allgemeiner „le beau problème des relations et des influences réciproques de l'Islam espagnol et de la civilisation catholique du Moyen-Age." „Il n'y a pas de doute — meint er — qu'à ce point de vue Ibn Ḥazm ne soit un des écrivains les plus dignes de notre attention" (p. XXXVII).

Das Thema, das I. Ḥ. in dieser Schrift behandelt, ist in der arabischen Literatur auch sonst mehrfach vertreten. In den Adab-Werken und Anthologien fehlt ja selten ein Kapitel über ʿiśḳ und maḥabba zu dem Zwecke, Liebesgeschichten aus der arabischen Vergangenheit und zu denselben gehörige Dichtungen mitzuteilen. Sehr früh tritt neben dieser belletristischen Tendenz auch die psychologische und ethische Betrachtung des Problems der Liebe auf. Die älteste Abhandlung in diesem Sinne hat Ǵāḥiẓ (st. 255/867) zum Verfasser. Seine kurze Abhandlung fi-l ʿiśḳ wal-nisā findet sich jetzt als Nr. 7 seiner in Kairo (maṭbaʿat al-taḳaddum) 1324 d. H. gedruckten maǵmūʿat rasāʾil[1]) 161—169. — Im 10. Jahrhundert bildet dies Thema den Gegenstand einer der Rasāʾil der Ichwān al-ṣafā (ed. Bombay, III, 63—75). Fast gleichzeitig erhalten wir von Masʿūdī (schrieb 345/956) über dasselbe eine eingehende Betrachtung, als deren Veranlassung die Verhandlung des Gegenstandes durch die am Hofe des Barmekiden Jaḥjā b. Chālid versammelten Mutakallimūn der verschieden-

1) Die in der Ausgabe von Van Vloten posthum erschienenen Tria opuscula (Leiden 1903) sind in dieser Sammlung als Nr. 2, 3 und 4 enthalten.

sten Meinungsschattierungen dargestellt wird. Mas'ūdī fügt den *ἐρωτικοὶ λόγοι* der dreizehn Mutakallimūn seinen eigenen Exkurs über die von ihnen verhandelte Frage an (Murūǵ ed. Paris VI, 368—386), zumeist eine Reproduktion der Anschauungen griechischer Philosophen und Astrologen über Ursprung, Natur und Wert der Liebe. Es fehlt auch die platonische Definition der Liebe (*διὰ μανίας ... θείᾳ δόσει διδομένης*, Phaedr. 244a) als جنون الإلهى (385, 6) nicht, die auch bei den Ichwān die Behandlung des Themas (l. c. 63, 9 v. u., vgl. ibid. Z. 6 المرض الالاهى) einleitet[1]. — Auch Ibn Sīna (st. 428/1037) hat in philosophischem Sinne einen Traktat über dies Thema verfaßt (herausgegeben von Mehren in Traités mystiques d'Avicenne, 5. Th. Leiden 1894). —

In chronologischer Reihe folgt die durch P. edierte Monographie des Ibn Ḥazm. Nicht lange nachher kommen die Maṣāri' al-'uššāḳ des Abū Bekr al-Sarrāǵ (st. 500/1106), wieder nur eine belletristische Monographie. Auch der Zeitgenosse des letzteren, al-Ġazālī ist an diesem Thema nicht vorbeigegangen. Flüchtig behandelt er es in seiner ethischen Schrift Mīzān al-'amal, die er noch in Baġdād zu Beginn des Aufkeimens seines Interesses für die Mystik verfaßte. An diesem Punkte seines Entwickelungsganges gilt ihm die Liebe als die pure Narrheit und der Gipfel der Dummheit; zumal wenn man dahin gelangt ist zu glauben, daß sie sich nur je auf eine Person konzentrieren könne[2]; statt eines freien Gebieters, der zu sein der Mensch erschaffen wurde, wird er dadurch zum niedrigsten Sklaven der Leidenschaft. Sie sei die Krankheit einer müßigen Seele ohne Schwung[3], und er warnt in eindringlichster Weise vor allen Dingen, die dazu führen könnten. Ruhiger beurteilt er den Gegenstand in seiner ausgereiften mystischen Entwickelungsperiode. Er analysiert die Stufen des Gefallens, der Sympathie und Liebe in objektiver Weise, um durch diese zur höchsten und reinsten Stufe der Liebe, der mystischen Gottesliebe emporzuführen (Iḥjā, ed. Būlāḳ 1289, IV, 283—287), die für den muwaḥḥid das ausschließliche Objekt der Liebe bietet (ibid. I, 205, 7). Es wäre schwer, dem Gedanken zu widerstehen, daß sich in der von Ġazālī vorgetragenen und als

1) Vgl. die im Menschen waltende جنّيّة الالهيّة (*Δαιμόνιον*) in den Muḳābasāt des Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī (lith. Bombay 1306) 28, 4 v. u.

2) Vgl. Ibn Ḥazm 24, 19 ff.

3) ed. Kairo 1328 (maṭb. Kurdistān) 128: وقد ينتهى بعض الضُّلّال الى العشق وهو عين الحماقة وغاية الجهل...... حتّى اعتقد ان لا ينقضى الّا فى محلّ واحد....... قد خُلِق ليكون آمرًا مطاعًا لا ليكون خادمًا للشهوة محتالا لأجلها وهو مرض نفس فارغة لا همّة لها.

Gemeingut des Ṣūfismus bekannten Theorie über die Liebe mit ihren Stufen und ihrer höchsten Vollkommenheit und Summe als Gottesliebe[1]) platonische und plotinische Lehren spiegeln, nach welchen Liebe „das Drängen und Streben sei, das den Menschen stufenweise vom Sinnlichen bis zum Anschauen der Idee des Guten und Schönen führt“[2]). Die islamische Mystik hat von hier aus den Begriff der Gottheit als den der absoluten, übersinnlichen Schönheit zum Gegenstand der Liebe gebildet.

Auch vom entgegengesetzten Flügel der islamischen Theologen ist eine Monographie über Liebe geliefert worden, in Form einer fetwā, die der berühmte Schüler des Ibn Tejmijja, der Ḥanbalite Śems al-dīn ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja (st. 751/1350) auf die an ihn gerichtete Anfrage erließ: wie ein Liebeskranker, der alle Mittel vergebens versucht hatte, von dem ihn leiblich und geistig verheerenden Übel befreit zu werden, noch gerettet werden könne. Die auf diese Anfrage erteilte Antwort bildet den Gegenstand des Buches unter dem Titel al-Ǵawāb al-kāfī liman sa'ala ʿani l-dawā al-śāfī „Ausreichende Antwort für den, der wegen des heilenden Mittels angefragt hat“[3]). Nach einer langatmigen Reihe von vorbereitenden Abschnitten über Gebet, Buße, über Sündhaftigkeit im allgemeinen und über die Hauptsünden (al-kabā'ir) im besonderen, geht er im Anschluß daran von p. 124 an auf den speziellen Gegenstand der Anfrage ein, schildert die verschiedenen Stufen der Liebe, stellt dem عشق الصُّوَر, „der Liebe für Gestalten“ die Gottesliebe, jedoch nicht im mystischen Sinne der Ṣūfī's[4]), entgegen; er verurteilt die sinnliche Frauenliebe nicht (169 ff.), findet jedoch für ihre krankhaften Erscheinungen die Heilung in der nach Gott hin gerichteten Liebe (143). Manche Stelle dieses Buches läßt uns die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Werke des Ibn Ḥazm vermuten, den er auch einmal, ohne Nennung des Titels des Ṭauḳ al-ḥamāma zitiert[5]).

Auf Grund des oben erwähnten Buches des Abū Bekr al-Sarrāǵ verfaßte Abu-l-Ḥasan Ibrāhīm al-Biḳā'ī (st. 885/1480) ein Kitāb aswāḳ al-aśwāḳ min maṣāri' al-ʿuśśāḳ; es ist nur handschriftlich vorhanden. Auf dasselbe gründet sich das bei weitem populärste, im Orient wiederholt gedruckte Werk dieser Literatur: das Tazjīn al-aswāḳ bi-tafṣīl aśwāḳ al-ʿuśśāḳ vom

1) Vgl. die Darstellung bei Carra de Vaux, Gazali (Paris 1902) 218—225.

2) Vgl. die Stellen bei Zeller, Philos. d. Griechen, Index s. v. Eros.

3) Gedruckt Kairo (maṭba'at al-taḳaddum, o. J.) 179 SS. in 8°; ist bei Brockelmann II, 106 einzufügen.

4) Vgl. meine Vorlesungen über den Islam 192 (6, Anm. 13).

5) 164, 8 قال ابو محمّد بن حزم وقد أحبّ من الخلفاء الراشدين والائمّة المهتدين كثير entspricht Ṭauḳ al-ḥamāma 6, 4 (wo المهديين).

medizinischen Schriftsteller Dāwūd al-Anṭākī (st. 1005/1596)[1]). Es stellt keine bloße Auswahl[2]) aus dem Werke des Biḳā'ī dar. Der Verfasser gibt in seiner Vorrede genaue Rechenschaft von seinem Verhältnis zu jenem Vorgänger und faßt die Veränderungen (nicht immer Kürzungen, sondern auch Erweiterungen und tiefe Eingriffe in die Komposition), die er an demselben vorgenommen hat, in zwölf Punkten zusammen. Trotz einiger philosophischer und medizinischer Einstreuungen (Punkt 10) — Dāwūd ist ja Kommentator der „Seelenḳaṣīde" des Ibn Sīnā, der er auch eine Nachbildung an die Seite gesetzt hat, und Verfasser auch anderer philosophischer Abhandlungen — gehört das Buch im ganzen in die Gruppe der Belletristik. Es ist das abschließende Werk in dieser Literaturgattung.

Von allen diesen literarischen Produkten, in deren Aufzählung Vollständigkeit nicht beabsichtigt war, wird man dem Buche des Ibn Ḥazm die Palme der Vorzüglichkeit zuerkennen müssen. Es unterscheidet sich von anderen Werken dieser Gattung durch seinen lebensvollen, für Zeit und Heimat des Verfassers aktuellen, modernen Charakter, durch die persönliche Note, die durch das ganze Buch zieht. Es sind nicht die sprichwörtlichen „berühmten Liebespaare" aus der Vergangenheit, die den Gegenstand seiner Darstellung bilden; wir begegnen hier nicht den Banū 'Uḏra, oder Kuṯejjir und 'Azza, Maǵnūn und Lejla, Ǵemīl und Buṯejna und wie diese romantischen Paare sonst heißen, mit ihren Liebesabenteuern und Liebesleiden in Verbindung mit den in bezug auf diese Verhältnisse überlieferten Gedichten. Was Ibn Ḥazm erzählt ist Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes. Er selbst und Zeitgenossen, die er zuweilen (nicht jedesmal) mit Namen nennt, Fürsten, Wezire, Gelehrte, Studenten, deren Liebesgeschichten er in reizvoller, an stilistischen Vorzügen kaum zu übertreffender Weise erzählt, sind die Gegenstände seiner Betrachtungen.

Da er vor Abfassung des Werkes nicht als Stubengelehrter weltverborgen gelebt hatte, sondern mitten im vornehmen Leben der Residenzstadt Córdoba stand und mit klugem Auge in alle Sphären des gesellschaftlichen Verkehrs blicken durfte, „gestattet uns — wie P. hervorhebt — dies Buch auch in das intime Leben der spanischen Araber des 11. Jahrhunderts einzudringen, es bietet uns eine Menge genauer Nachrichten über Staatsmänner und Staatsangelegenheiten jener Epoche. In dieser Beziehung wäre es schwer, den ganzen Reichtum des Werkes zu erschöpfen, oder auch nur alle malerischen Einzelheiten auszuwählen. Um diesen Zweck zu erreichen, wäre man versucht das ganze Buch zu übersetzen" (Einleitung XXVI).

Auch die Dichtungen, die in seine Erzählungen und Betrach-

1) Er war blind und erhielt deshalb auch das laḳab al-baṣīr oder al-akmah. 2) Brockelmann I, 351.

tungen eingelegt sind, sind nicht aus der alten poetischen Literatur geholt. Mit Ausnahme einiger verschwindend wenigen Zeilen, die er zitiert[1]), sind sie ausschließlich seine eigenen, durch tatsächliche Situationen hervorgerufenen poetischen Produkte. Außer der feinen psychologischen Analyse und der Kunst, Personen, Sachen und Situationen in reizvoller formvollendeter Weise zu schildern (man sehe z. B. die Beschreibung eines Gartens 93, 13 ff. oder 102, 5 ff. die Schilderung des Mädchens) tritt in diesem Buche, in Form und Stimmung, vorwiegend eben die Begabung des Ibn Ḥazm als Dichter zur Geltung, ein Talent, das sich bereits in seiner Kindheit kundgab und ihn zu ungewöhnlichen poetischen Leistungen befähigte (s. P., XXXIII oben). Er charakterisiert in sehr bescheidener Weise sein Verhältnis zu den Poeten der älteren Generationen („sie haben geerntet, wir halten die Nachlese", 91 ult.); verzeichnet jedoch gerne auch einmal ein artiges Kompliment, das man seiner poetischen Fähigkeit spendet (107, 7), oder daß man eine seiner Ḳaṣîden, wie man diese Ehre ausgezeichneten Dichtungen älterer Zeit zuteil werden ließ, ein individuelles Epitheton verlieh (11, 2), daß ein Verliebter am zweckmäßigsten eines seiner Gedichte benutzt, um seiner Dame den Hof zu machen (28, 8), wie auch eine berühmte Sängerin am Hofe des Muẓaffar ibn abî ʿÂmir für eine schöne Melodie den Text von ihm verfassen läßt (107, 4).

P. hat im X. Abschnitt seiner Einleitung in treffender Weise die poetische Richtung des I. Ḥ., namentlich ihr Verhältnis zu den Manieren der Altertümelnden, sein maßvolles Verhalten gegenüber den Übertreibungen der Schule charakterisiert. Freilich ist dies Maßhalten ein relativer Begriff. So sehr auch I. Ḥ. die phantastische Übertreibung in Allegorien, Vergleichen, Epitheten verurteilt, ist er selbst noch immer arabischer Poet genug, um, wenigstens nach unserm abendländischen Geschmack, nicht gerade immer den Grundsätzen seiner eigenen Kritik gerecht zu werden. Wie aus der Nachschrift des Kopisten der einzigen Handschrift, die die Leidener Bibliothek vom Werke besitzt, ersichtlich ist, hat der Abschreiber (s. P. S. VIII) verkürzende Eingriffe in das ihm vorgelegene poetische Material sich erlaubt, so daß uns zumeist nur Bruchstücke von den in das Buch eingelegten Dichtungen des I. Ḥ. vorliegen, ganz abgesehen davon, daß auch der Dichter selbst von vornherein zum großen Teil nur Fragmente aus seinen Gedichten mitteilt; einmal unterdrückt er sogar ein ganzes Gedicht, das er für eine Gelegenheit bestimmt hatte (122, 14: تركتها).

Wir können hier nicht den Raum für eine Analyse der dreißig Kapitel des Buches in Anspruch nehmen, in welchen der Verfasser

1) Auch sonstige Literatur zitiert er nicht. Es ist nicht wahrscheinlich, daß mit سِيَر ملوك السودان 46, 20, in denen I. Ḥ. gelesen hat, ein Buchtitel gemeint sei.

„nous expose la marche naturelle de l'amour, tous ses incidents et ses évolutions tragiques“ (XII, 4). Dieser Aufgabe hat P. in seiner einleitenden Abhandlung (VII—XXXVIII) in genügender Weise entsprochen. Bei der feinen psychologischen Analyse, mit der Ibn Ḥazm auf die Phasen der Liebe und ihre Erscheinungen, ihre Förderungen und Hindernisse eingeht, darf es uns wundern, daß in seiner Nomenklatur der terminus الهَوَى العُذْرِيّ (platonische Liebe)[1]) nicht begegnet, obwohl der Begriff selbst im Buche vielfach vertreten ist. Es ist wohl möglich, daß dieser Mangel mit der Vermeidung der Beziehungen auf Altertümliches motiviert ist, die das Material dieses Werkes kennzeichnet[2]). Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Phrase الهَوَى العُذْرِيّ zur Zeit des Ibn Ḥazm literarisch noch nicht geprägt war; die beigebrachten Belegstellen stammen aus späterer Zeit.

Das Buch ist sehr ergiebig an Ausbeute für die frühe Biographie des Verfassers, für die Kenntnis seines Erziehungsganges (wir erfahren auch die Namen seiner Lehrer: 67, 11; 98, 10; 110, 5; 111, 10; 118, 13), seines Verkehrs an den Höfen der Mächtigen seiner Zeit (66, 18: „ich habe den Teppich von Chalifen getreten und den Versammlungen bei Königen beigewohnt“), für das innere Leben in diesen Kreisen, besonders dem des allgewaltigen Manṣūr ibn abī ʻĀmir, in dessen Intimitäten uns mancher vertraute Einblick eröffnet wird. Wie Ibn Ḥazm ein feines Gefühl für die psychologische Charakterschilderung der Leute seines Verkehrs bekundet, und im allgemeinen tiefer Menschenkenntnis sich rühmen kann (17, 17), so vernachlässigt er auch seine Selbstbeobachtung nicht. Er rühmt sich besonders zweier ihm angeborener Eigenschaften, von denen er jedoch klagt, daß sie ihm viel Bitternis und sogar Lebensüberdruß verursacht hätten (107, 13 ff.): ausdauernde Treue und Nachsicht gegen erlittene Unbill. Seinen Selbstruhm in bezug auf erstere Tugend entschuldigt er mit der aus Koran 93, 11 gefolgerten Erlaubnis dazu (76, 11 ff.), wie denn das dankbare taḥadduṯ bil-niʻam oder bil-minan als Rechtfertigung des Selbstruhmes (Sujūṭī und Šaʻrānī sind die bekanntesten

---

1) s. Dozy, Supplément II, 107[b]. Taʻāwīḏī, Dīwān ed. Margoliouth, 154, 3; Buṣīrī, Burda V. 9, ʻOmar b. al-Fāriḍ, Tāʼijja V. 17; vgl. Masʻūdī, Murūǵ VII, 351, Aǵānī, I, 147, 16 (fehlt im Index) (انّما يَنْتَمِي اذا عشق من انتسب عذريا).

2) Gelegentlich kann zur Terminologie noch erwähnt werden die Antithese مَحَبَّة مِزاح und مَحَبَّة نِكاح; ersteres bedeutet etwas wie platonische Liebe, die nicht auf eine eheliche Verbindung abzielt; dafür findet man auch مَحَبَّة إصلاح. Siehe Sīrat ʻAntar ed. Šāhīn (in 32 Teilen), VI, 186, XV, 30.

Beispiele) ein Typus der islamischen Literatur geblieben ist[1]) und bis in die jüngste Zeit in den Titeln von ruhmredenden Selbstbiographien markiert wird[2]). Auch Eifersucht bezeichnet er als eine seiner natürlichen Neigungen (117, 18).

Für die Kenntnis des Charakters des Ibn Ḥazm kommen auch die sehr wichtigen Bekenntnisse in Betracht, die er seiner ethischen Schrift al-Achlāḳ wal-sijar fī mudāwāt al-nufūs (Kairo, maṭb. al-sa'ādat, 1905) 22—29 anvertraut hat; er bekennt sich dort zu Charakterfehlern, die er durch Selbstdisziplinierung unterdrückt habe, unter diesen Zorn, Hochmut, Ruhmsucht u. a. m.; andererseits verteidigt er sich gegen falsche Beurteilung, die seinem Charakter von feindlicher Seite widerfuhr. Für seine Leidenschaftlichkeit, Mißmutigkeit und Unduldsamkeit betrachtet er als Ursache einen Tumor an der Milz, den eine schwere Krankheit in ihm zurückgelassen habe (ibid. 77 unten), so wie er (Ṭauḳ 17, 6) seine Tränenlosigkeit dem übermäßigen Gebrauch von Weihrauch zuschreibt, der ihm in seiner Jugend als Heilmittel gegen Herzklopfen ärztlich verordnet war. Er klagt über Unbeständigkeit der Freunde und über Nörgeleien, mit denen ihn Unwissende verfolgen; diesen letzteren ist er dankbar dafür, daß er durch sie zur Abfassung seiner überaus nützlichen großen Werke angespornt wurde (Achlāḳ 40, 52)[3]).

Man kennt aus der Darstellung Dozy's die treue Anhänglichkeit, die Ibn Ḥazm der Dynastie der Omajjaden noch zur Zeit ihrer Krise bezeigte (Geschichte der Mauren in Spanien, II, 208 ff.). Das vorliegende Werk bietet spannende Schilderungen der Folgen, die der Zusammenbruch der Dynastie, der Einfall der Berbern in Córdoba und das Emporkommen des Ḥammūditen (daulat al-Ṭālibijja nennt es I. Ḥ. 110, 19 im Gegensatz zu der der Banū Merwān, vgl. 21, 15) für die Wandlung der persönlichen Verhältnisse Ibn Ḥazm's hervorriefen (88. 110, 8 ff. u. a. m.). In einem Gedichtchen drückt er seine Hoffnung auf die Wiederherstellung der omajjadischen Herrschaft aus (72, 12). Sein omajjadischer Standpunkt gegenüber gegnerischen Dynastien in Vergangenheit und Gegenwart bekundet sich an mehreren Stellen des vorliegenden Werkes; die zu einem Vergleich benutzte Zurückweisung des Gedankens, als unterstützte er die Schī'iten gegen 'Oṯmān (80, 21); wo er vom Vorzug der blonden Haarfarbe spricht: „seitdem die schwarzen Fahnen erschienen sind, haben die Seelen der Menschen die Gewiß-

1) Vgl. Muhammed. Stud. II, 290. Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, Fatāwī ḥadīṯijja 99, 16 مدح نفسه لاظهار النعمة.

2) s. B. Journ. asiat. 1899, II, 312; der algierische Schejch Muhammed Abū Rās al-Naṣrī (1818) gibt seiner Selbstbiographie den Titel: فتح الإله ومنّته فى التحدّث بفضل ربّى ونعمته.

3) Vgl. meinen Artikel Ibn Ḥazm in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v.

heit, daß es keinen Weg zum Rechte gibt" (27 ult.) — dies ist eine Anspielung auf die Dynastie der ʿAbbāsiden. Eine Verurteilung der theokratischen Berechtigung der ägyptischen Fāṭimiden kann darin erblickt werden, daß er bei Erwähnung des Chalifen Muʿizz und seines Sohnes Ḥākim, diese fürstlichen a l ḳ ā b ignoriert und die Herrscher bloß mit ihren Eigennamen nennt, als Nizār b. Maʿadd (nicht Saʿd, wie irrtümlich bei P. XXVIII, 17) und Manṣūr b. Nizār (6, 18 ff.). Dadurch sollten sie in ihrer Herrscherwürde herabgesetzt werden.

Trotz des belletristischen Charakters des Buches verleugnet sich darin auch der in theologischen Dingen heimische Gelehrte nicht. Seine Jugenderziehung hatte ja natürlich auch die religiösen Kenntnisse eingeschlossen. Freilich trennt ihn noch ein langer Zeitraum von jener Lebensperiode, in der er das Hauptgewicht seiner Gelehrtentätigkeit auf die theologischen Dinge legte. Das Ṭauḳ al-ḥamāma hat er kurz nach 1024, dem Zusammenbruch seiner politischen Laufbahn, verfaßt; das Milal-Werk um 1048 (440 d. H.). „Seit 440 Jahren — sagt er in einem Abschnitt über i ʿ ǵ ā z a l - Ḳ u r ʾ ā n — sind die Leute der Erde ohnmächtig" den Koran nachzuahmen (Milal III, 21, 3 v. u.; II, 82 penult. gibt er das Datum 450 d. H.).

Er zitiert hier Ḥadīṯe, auch sehr gangbare, in altmodischer Technik mit regelrechten Isnāden, die von seiner unmittelbaren Quelle bis zum Propheten zurückgeleitet sind (100, 14; 115, 13; 117, 19; 127, 16; 128, 2; 131, 1; 136, 22; 144, 8), wohl Früchte seines Verkehrs mit den شيوخ المحدّثين in Córdoba (111, 11)[1]; — vgl. حدّثناه عن شيوخنا (23, 3). — Er läßt sich in einen Fiḳh-Exkurs über die Bestrafung der Unzucht ein (129 ff.) und in bezug auf eine dahin gehörige Frage nimmt er gegenüber den herrschenden Ansichten eine selbständige Stellung (131, 21) ein. Ich denke jedoch nicht, daß es bereits hier als Zeichen seiner Hinneigung zur Ẓāhirijja zu betrachten sei, wenn er ein vom Sohne des Stifters dieser Schule in des letzteren Namen propagiertes Ḥadīṯ („Wer aus Liebesgram stirbt, sei als Märtyrer zu betrachten")[2]) verwendet und in einem begleitenden Gedichtchen noch besonders als von glaubwürdigen, über alle Bemäkelung erhabenen Männern tradierten Spruch anpreist (108, 9—12)[3]). Der nach seinen späteren theologischen Schriften mit Recht als maß- und rücksichtslos beleumundete Polemiker verrät sich in diesem völlig weltlichen Buche bei ge-

---

1) 127, 16 gibt er als Datum der Übernahme eines Ḥadīṯ das Jahr 401 an; er zählte damals 17 Jahre.

2) Siehe meine Ẓāhiriten 29, Anm. 6; dort ist وخفّ der Oxforder Handschrift in وعفّ zu korrigieren, wie es auch Subkī, Ṭab. Šāf. (ed. Kairo), II, 45, 10 hat.

3) Das Ḥadīṯ wird von den Kritikern sehr hart angefochten; s. Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja, al-Ǵawāb al-kāfī 174 ff.

gebener Gelegenheit niemals. Er nimmt Bezug auf Thesen, die im Kalām[1]) geläufig sind (4, 12 ein Accidens kann nicht Substrat eines andern Accidens sein; 7, 7 Verbindung und Trennung; 125, 19 Substanz und Accidens) und erwähnt sogar die andalusischen Mu'taziliten[2]) durchaus nicht in antipathischer Weise (41, 23 ff.). Selbst den Naẓẓām „ra's al-mu'tazila" (91, 18; 122, 16) nennt er hier ohne Groll[3]), freilich in Verbindung mit einer bösen Liebesaffäre, die dem berüchtigten Mu'taziliten zur Abfassung einer Apologie der Trinität (تفضيل التثليث على التوحيد) begeistert haben soll. An die Glaubwürdigkeit dieser literarischen Angabe ist nicht zu denken. Die orthodoxe Polemik (z. B. des Baġdādī, Kitāb al-farķ 113 ff.), die alle erdenkliche Schmähung auf das Haupt des verhaßten Naẓẓām häuft, hätte sich eine so gewichtige Nummer seines Sündenregisters gewiß nicht entgehen lassen (vgl. ZDMG. 65, 354). Zu erwähnen ist, daß I. Ḥ. bereits hier seine Beschäftigung mit dem Pentateuch fühlen läßt (10, 3), der später Gegenstand seiner strengen Polemik bilden wird; hier zitiert er ihn in ganz objektiver Weise.

I. Ḥ. fühlt es wohl, daß es nicht an übelwollenden Fanatikern fehlen werde, die ihm dies weltliche Buch, „mit welchem er seinen gewohnten Weg verlassen habe", übel nehmen werden. Denen setzt er eine Reihe von Ḥadīṯen entgegen, die den Menschen die günstige Beurteilung ihrer Nächsten ans Herz legen. „Schließlich — sagt er — bin ich in meiner Rede kein Scheinheiliger, treibe auch nicht persische (oder fremdländische) Frömmigkeit (ولا انسك نسكا عجميا — das richtige nusk empfiehlt er 133, 4)[4]). Wer die gebotenen

1) Physikalisches und Metaphysisches (30, 6 Theorie der Spiegelung; 95, 2 Begriff der Zeit), philosophische Erklärung der Entstehung der Liebe (7; 24, 9 ff.).

2) Über Mu'taziliten in Spanien s. diese Zeitschrift 41, 65, Einleitung zu Le Livre de M. ibn Toumert 67, Miguel Asín Palacios, Abenmasarra y su escuela 137.

3) Es kann nicht unbeobachtet bleiben, daß er in den Milal den Mu'taziliten zwar genug harte Epitheta gibt, sie aber doch im allgemeinen verhältnismäßig schonender behandelt als die Aš'ariten; er schleudert gegen ihre namhaft gemachten Vertreter nicht so beschimpfende Injurien, wie z. B. Milal IV, 27 oben, 215—217; 223—224, gegen Bâķillânī. Man vergleiche damit die Darstellung der Thesen der Mu'taziliten ibid. III, 1—187; IV, 192—204.

4) Diese Bezeichnung, die wohl durch die besonders im mittelasiatischen Islam früh entwickelten asketischen Übertreibungen motiviert ist, wurde auf dieselben schon in früher Zeit angewandt. Man erwähnte dem Sa'īd b. al-Musajjab Leute, die das Rezitieren (profaner) Gedichte mißbilligen (vgl. Ibn Sa'd VI, 53, 17 Masrūķ b. al-Aǵda' aus Hamadān); dazu macht Sa'īd die Bemerkung: تَنَسَّكوا نسكًا اعجميًا (Ǵâḥiẓ, Bajān I, 88, 13). Jedoch wird vom selben Sa'īd b. al-M. anderswo berichtet, daß er nach Anhörung von Gedichten die istiġfār-Formel genau hundertmal, in Fünfergruppen gezählt, zu sprechen pflegte, أستغفر الله مائة مرّة يعدّ بالخمس (Ķālī, Amālī III, 114). Für ein ähnliches Beispiel aus späterer Zeit s. ZDMG. 62, 15, 5.

religiösen Pflichten erfüllt, die verbotenen Dinge meidet und in bezug auf seine Mitmenschen des Wohlwollens nicht vergißt[1]), dem gebührt die Bezeichnung als Rechthandelnden. Mit allem übrigen möge man mich in Ruhe lassen" (144, penult. ff.). Seine religiöse Stimmung gibt sich an vielen Stellen des Buches (z. B. in den langen Lehrgedichten 138—143) kund; er unterläßt es auch nicht, bei gegebener Gelegenheit ernste religiöse Ermahnung einzustreuen (z. B. 55, 10 ff.). Die Liebe sei vom religiösen Gesichtspunkte aus nicht zu mißbilligen, „denn die Herzen sind in Gottes Hand" (6, 3).

Da die vorliegende Ausgabe bloß auf eine einzige aus dem Jahre 738/1338 stammende, nicht eben tadellose Handschrift (vgl. z. B. nur die Korruptelen unten zu 37, 17; 86, 9; 143) gegründet werden konnte, war dem Herausgeber oft Veranlassung zur Verbesserung seiner Vorlage gegeben. Er hätte jedoch im Interesse des Verständnisses in der Anwendung von Lesezeichen und Vokalen in den Prosateilen (die Verse sind durchvokalisiert) weniger sparsam vorgehen sollen, als dies in seiner Ausgabe geschehen ist.

Wir lassen hier unsere zum Text gemachten (zum Teil sicher nur für das Verzeichnis 146—150 übersehene Druckfehler betreffende) Bemerkungen folgen. Prof. Snouck Hurgronje war so gefällig, im Laufe unseres brieflichen Meinungsaustausches, für einige Stellen des Buches die Lesarten der Handschrift nachzuweisen; seine Bemerkungen sind in den hier folgenden Notizen (Sn.) benutzt.

2, 5. أَدَبًا. Nach Mitteilung Sn. in Übereinstimmung mit der Handschrift zu lesen: جَاذِبًا; das Fragezeichen zu tilgen. — **3**, 14. يتقوّى lies يتقرّى mit Erleichterung des Hamza aus يتقرّأ, führt ein frommes asketisches Leben (= يتنسّك LA. I, 125, 14, Amālī al-Ḳālī III, 47 penult.) „Wer nicht recht ritterlich ist, wird auch nicht recht fromm sein können". Vgl. Balawī, Alif-bā, II, 154, 18: ولذلك قالوا من لم يتفتّ لم يُحسِن أن يتقرّأ, wobei die Bedeutung der futuwwa bei den islamischen Mystikern zu vergleichen ist; darüber zuletzt R. Hartmann, Al-Ḳuschairī's Darstellung des Ṣūfītums (Berlin 1914, = Jacob-Tschudi, Türkische Bibliothek, 18. Bd.) 44 ff. — **4**, 17. التحرّى lies التجزّى. — **5**, 4. لتقصّيناه lies لَتقصّيناه, wir würden es erschöpfend behandeln. — **9**, 16. برّى lies برى٫. **11**, 10. والحيلة المخلوقة lies والجبلّة, Naturanlage. — **12**, 17. كلّبدر lies كالبدر. — **13**, 8. عنْبرِ lies عَنْبَرٍ. — **15**, 2. يحوِن lies يَخُون.

1) Diese Phrase ist aus Koran 2, 238 ولا تنسَوُا الفضلَ بينكم entlehnt.

21, 3. Das eine der beiden الوجيف wird in الرجيف zu verändern sein. — 13. اخذت. — 15. رياض lies رباض. — المنبيئة (Handschrift المنبيئة Sn.) lies المبنيّة. — 17. وراءى lies ورادى. — **22**, 20. المكايد. — 24. متمادى lies وتمادى. — **23**, 6. ويجال بين الغير والنزوان korrigiert Sn. mit Verweisung auf LA. XX, 191, 5 v. u. (قولهم فى المثل قد جيلَ بين العَيْرِ والنَّزَوانِ) in وُيحال بين العَيْرِ والنزوان. — **24**, 5 نهادُها lies نَفادُها. — 6. عزّاز lies ohne Teśdīd. — 12. تُحلّه lies تَحُلّهُ, lasse sich nicht auf ihn herab. — برج lies بُرْجَى. — **25**, 3. يقوى lies يَهْوَى. — **26**, 7. يقولون lies يعولون. — **29**, 19. الفرج lies الفرح. — **30**, 6. معتمدة lies مُعْتَمَدَة. — 7. مفصولا lies مصقولا.

31, 17. أَتى lies آتى. — **32**, 11. اعقله lies اغفله. — 17. وبدادة lies وبذاذة. — 21. والسرّاقة lies والزرّاقة, Schwarzkünstlerin? — 22. والمستخفة (so auch deutlich in der Handschrift) ist hier unverständlich. — Auch **37**, 17 فأشكالها ..... بغير sind Korruptele, um deren Heilung ich mich erfolglos bemüht habe. — 22. بيمد lies بيمدّ. — **38**, 2. بيتمه lies بيتة. — **39**, 13. نَقْرٍ lies نَقْدٍ.

41, 2. مريض lies مَرْبَض ständiger Aufenthaltsort; من رَبَضَ بالمكان يَرْبِضُ اذا لَصِقَ به واقام مُلازمًا له (LA. IX, 11, 6). — 3. وبها lies وبه. — 8. مسلم lies مُسْلَمَة. — 17, Anm. 2 ist die La. der Handschrift نرغيه beizubehalten. — **45**, 6. الطنين lies الصنين. — 16. الهوى lies الهواء. — **47**, 1. يتقبّل lies يتبقّل der Bart sproßt. — 10. والبرج lies والبوْج. — 19. والحَرْبُ والضمانُ lies والصَّمّانُ والحَزْنُ; beide werden zusammen genannt in einem Vers des Ǵerīr (bei Jāḳūt, II, 261, 14), der dem Ibn Ḥazm hier vorgeschwebt zu haben scheint; vgl. Schol. Naḳā'iḍ ed. Bevan, nr. 34 v. 4. — **48**, 2. كالاسْم. — 20. رِيبَةٌ تُرى. Das Hamza der handschriftlichen La. رئيئة bietet

die Handhabe zur Vermutung des richtigen Textes (mit einer kleinen, jedoch nicht ungewöhnlichen metrischen Freiheit): رَئِيًّا يُرِى: als hätte er in seinem Herzen einen (dienstbaren) Dämon, der ihn sehen läßt. (In den Corrigendis z. St. soll es wohl heißen: رِيبَةً). — **49**, 10. طريق lies طُرِيف.

51 ult. يصرّى lies ويصرّى. — **52**, 9. Vgl. das Ḥadîṯ im Muwaṭṭa' IV, 22, 8. — **53**, 18. الهذل lies الهزل. — **54**, 1. كمُولج. — **58**, 2. حفر lies حَفِرَ. — 8. مصايد. — 9. يودى lies يُوْذِى. — 17. تلوّذا vielleicht تلدّدا (vgl. 2, 6). — **59**, 8. ودالّة lies وذالّة. — **60**, 1. للمقاتل lies للمقابل.

62, 1. حوى lies حواء. — **65**, 1. يَكْدَح lies يَكْدَرُ. — **66**, 14. محفيا lies مُخْفِيًا. — 16. وحتما lies وختما. — **67**, 14. 21. نَقْض, نقص lies mit ص, ضَ. — 16. خطور lies حضور. — 19. وبراءته Handschrift richtig وبراعته (Sn.). — 24. وبيّة lies وبنّة. — **68**, 1. Das die Zeile beginnende و zu streichen; — وزائد lies ورائد. — 16. اخا lies اخاء. — 18. يغزوه lies يعدّوه. — 21. يهرج lies يهجر. — **69**, 12. تخل lies تخلو. — **70**, 7. ثقيف lies نقيف.

72, 12. بالتحمل lies بالتَّجَمُّل. — **73**, 7. خبيث. — 9. وصفاته lies وصفاتها. — 19. قوى lies قوّى. — 22. والثانى lies والتّأنّى. — **75**, 12. الادب lies الأذى. — 18. ختمها. — **76**, 4. حمله lies جمله. — 9. حقدا lies حقًا. — 14. خطاء lies حظًا. — **79**, 4. يوقن lies يُوقّت. — **80**, 21. زمانى lies رمانى.

82 ult. لعله lies لعلّة. — **83**, 16. لَيوم . . . . . جَسَد lies ليومِ . . . . . حَسَد der Tag der Vereinigung ist dem Tag der Trennung ein Neider. — **84**, 16. حظيت. — **85**, 1. يغنى lies يفنى. — اعتمدته lies اغتمدته. — 4. انا عذرها lies ابا. — **86**, 9. وعليه لا له fügt sich nicht in den Zusammenhang; ich habe, dem Paralle-

lismus mit dem vorhergehenden und darauf folgenden entsprechend an die, freilich etwas radikale Emendation وعِلَّةٌ لألَمِهِ (eine Ursache für seinen Schmerz) gedacht. Ein gedankenloser Abschreiber mag durch das folgende حُجَّة zu jener Verlesung gebracht worden sein. — 18. ضَيِّف lies ضيف. — 19. يستعمل lies يستعجل (vgl. Z. 24). — **90**, 23. جفّا lies جفًا.

95, 2. اسم موضع lies اسمُ موضوعٍ. — 6. يخطيه lies يخطئه. — **97**, 19. مَنّى lies مَنْبا. — **100** ult. لتثقيل lies لتنقيل (vgl. 20, 19; 49, 7; 55, 3. 7).

104, 20. ضربانه lies ضرباته. — **107**, 17. تعرف lies تعرِف. — دَرِيَّتَه lies دَرِبَّتَه. — **110**, 8. غزاليها lies غزاليْها.

117, 2. عن lies من. — **118**, 3. فرج lies فرج. — 11. وشرّة lies وشَرّة. — **119**, 4. أخطى lies أخْطَى. — **120**, 20. جَبّار lies beidemal جُبار.

122, 10. المتولّى lies التولّى. — **125**, 11. السحائم lies السخائم. — 13. وغرائم lies وعزائم. — **126**, 2. واقطع lies واقطع. — 3. 4. الدخول والتراث lies الدخول والتّرات. — 20—23. In den Anmerkungen ist die Angabe der Koranstellen, die der Herausgeber sonst immer beibringt, nachzutragen: 58, 8; 57, 6; 4, 107; 6, 73 u. ö. — **127**, 1. المستحق lies المستخفّ. — 10. العجر lies العجز. — **128**, 22. ملحدان lies مُلْحِدٌ أنّ. — **129**, 5. العدل lies الحَدّ; die Verschärfung des ḥadd ist auf Ḥadīṯ gegründet, da im Koran für Unzucht nicht Steinigungsstrafe, sondern mildere Ahndung bestimmt ist. — **130**, 17. Für ولا erwartet man أو (Sn.).

131, 11. فيترك lies فتبارَكَ (فتبرّك). — 23. الفويرى lies الفَرَبْرِى (Muḥammed b. Jūnus) ein unmittelbarer Tradent des Buchārī-Textes (st. 320 d. H.), auf den die meisten Isnāde für das Ṣaḥīḥ des B. zurückgehen (vgl. Mohammed ben Cheneb in Recueil de mémoires et de textes [Alger 1905] 114 f.). Seine von der Vulgata des B.

abweichenden Lesarten sind in den Kommentaren aufbewahrt. — Das vorhergehende عن البخارى ist zu streichen. — **132**, 8. رجمه lies رجم. — 23. تَجْنَبًا lies تَجَنَّبًا milcharme. — **133**, 5. 7. فَقَدْ, فَقَدُوا lies فَقَدُوا, فَقَدْ. — 8. اشْتَهُوْا lies اشْتَهُوا. — **138**, 18. لَوى ist ohne Zweifel korrupt. — **139**, 7. يَجِدُّ lies يَجِدْ.

141, 7. فَأَوْدَعْتَ فى ظُلْماء lies فَأُودِعْتُ فى ظُلْماء (das letzte Wort ist in stat. abs. zu fassen). — **142**, 3. لِمُتَّبِعه الصغار lies لِمُتَّبِعى الصَّغارِ. — 22. خوارُها lies خُوارُها. — 23. قدارُها lies قُدارُها Name des Mannes, der das Kamel tötete. — 25. الأتوق lies الأَتُّونِ der Feuerofen, in den Nimrod den Abraham werfen ließ. — **143**, 2. وبِدارُها kann trotz des graphischen Abstandes nur وَيَسارُها sein (Gegensatz zu تعسيرها). — 4. مُغارُها lies مَنارُها. — 5. يَحُلُّ مُعارُها lies vielleicht يَحِلّ شِعارُها. — 6. منارها lies مَدارُها (was allein zu قُطْب gehören kann), ist in Anbetracht der großen Entfernung des Reimwortes in 142, 17 nicht als īṭā zu bemängeln. — 12. السقّار lies الأَشْفار. — 19. غدائه lies غَذائه.

P. hat dem Texte außer der bereits öfters erwähnten Einleitung einen Index der im Werke enthaltenen poetischen Stücke (151—160), sowie auch einen die Einleitung ergänzenden Personen- und Realindex angefügt. Er gedenkt der Poesie des Ibn Ḥazm eine spezielle Studie zu widmen (XXXII unten), deren baldiges Erscheinen gewiß jedem willkommen sein wird, der das „Halsband der Taube" mit Interesse gelesen hat.

Budapest, Januar 1915. I. Goldziher.

Kleine Mitteilungen.

Zu meinem Aufsatze „Das Arabische und das Türkische bei Ritter Arnold von Harff" der Windisch-Festschrift. — Zu den Analysen, die ich im genannten, die Seiten 127—137 der „Festschrift. Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1914" füllenden Aufsatze an den oft recht sehr kuriosen linguistischen Aufzeichnungen des Jerusalempilgers von anno 1496—99 versucht habe, sind mir aus Bekanntenkreisen eine Anzahl Bemerkungen zugegangen. So z. B. erblicken — und wohl mit Recht — vier Fachgenossen in Harff's ***sckyne drynck*** (Festschrift 133, 12) ein *(e)sqīnā* اسقينا „gib uns zu trinken!"; ich hatte an *skirnā* „wir haben gezecht" gedacht. Namentlich will ich nun von den Deutungen, die mir E. Littmann in einem Briefe von Ende vorigen Jahres vorschlug, hier einige bekanntgeben, da sie mir sehr wohl annehmbar vorkommen:

Festschr. 133, 4 deute ich in Harff's ***sabin eyn frunt*** das erste Wort als *ṣábī* „Knabe". Nach Littmann liegt indes das Wort *šebīn* des syrischen und palästinischen Vulgärarabischen vor, welches (bekanntlich vom syrischen ܫܘܫܒܝܢܐ stammend) in jenem Vulgär besonders den Freund des Bräutigams oder den Gevatter bezeichnet.

Festschr. 133, 7 u. 4 v. u. versuchte ich bei H.'s ***nyco frauwieren*** und ***marrat nyco frauwe sal ich by dir staeffen*** ein نيكوا in der Bedeutung „coitum habete!" einzuführen. L. bemerkt, daß für diese Bedeutung doch wohl nur die VI. Form des Verbs angewendet werde. — Ich meine, es kann daraufhin ***nyco*** als Aufforderung irgend eines Ruffiano an zwei lüsterne Pilger gedacht werden, und ***marrat nyco*** etwa als: أجيب لكم مرا تنيكو(ا).

Festschr. 136, 3 v. u. (im türkischen Teile) sagte ich zu H.'s ***byrsat eyn stat***, es läge hier wohl *bir zat*, das aber „eine Person" bedeute, vor. L. schlägt hier vor an Brussa zu denken, das in der gewöhnlichsten Aussprache allerdings *byrsa* lautet.

Festschr. 137, 5 (im türkischen Teile) bemerkte ich zu H.'s ***allamera guden naicht***, es läge vielleicht ein total verballhorntes *alla(ha)smarla* vor. L. erinnert an neugriech. *kalimę̄ra* (καλὴ ἡμέρα), und angesichts der zahlreichen Durcheinandermengungen des rheinischen Pilgers kann man diese Deutung in der Tat willkommen heißen.

Hans Stumme.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1914.

Die abessinischen Dialekte (und das Sabäo-Minäische).

Von

Franz Praetorius.

Die Studien haben diesmal vorwiegend eine *historische* Richtung eingeschlagen. Mündliche Überlieferungen einzelner Stämme sind gesammelt und geschichtlich beleuchtet worden[1]). Und Conti Rossini stellt eine *Storia d'Etiopia* in Aussicht[2]).

Von *sonstigen Arbeiten* wäre zu erwähnen eine längere Studie über ein äthiopisch-amharisches Glossar[3]) (vgl. diese Zeitschr. Bd. 61, S. 255, Nr. 5), sowie die nunmehr zum Abschluß gebrachte, ein Einzelgebiet der äthiopischen Literatur beleuchtende Arbeit Worrell's[4]) über das abessinische Zauberwesen (vgl. Bd. 64, S. 265).

Mit ihrem fünften Teil sind auch die Studien Bittner's über die lang gesuchte und lang vermißte *Mehri-Sprache* zum vorläufigen Abschluß gekommen (vgl. Bd. 68, S. 424, Nr. 1).

Auf dem Gebiete des *Sabäo-Minäischen* könnten auch diesmal höchstens ein paar Kleinigkeiten genannt werden.

---

1) Johannes Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega. Livr. 1 u. 2. (Archives d'Études Orientales publiées par J.-A. Lundell. Vol. V, 1. V, 3.) Upsala 1912 u. 1913. XXIX, 270 SS.; XXIV, 111 SS. — Carlo Conti Rossini, Studi su Popolazioni dell' Etiopia. Roma 1914. 167 SS.

2) Am zuletzt angeg. O. S. 94.

3) Hermine Brauner-Plazikowski, Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew). (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen ... Jahrg. XVII. ..., Westasiatische Studien. Berlin 1914. S. 1—96.)

4) William Hoyt Worrell, Studien zum abessinischen Zauberwesen. Fortsetzung und Schluß. (Z. Ass., 29. Bd., S. 85—141.)

Ägyptologie (1914).

Von **Günther Roeder.**

Das Jahr hatte groß und aussichtsreich begonnen, die Ausgrabungen schritten im regen Wettbewerb der Völker erfolgreich fort, die Museen und wissenschaftlichen Gesellschaften suchten sich durch glänzende Publikationen zu überbieten, die Gelehrten machten so manchen hübschen Fund in altem und neuem Material. Der Krieg hat jetzt nicht nur den größten Teil der Erscheinungen des Auslands aus 1914 ausbleiben lassen, er hat auch unsere Arbeitskraft auf den wissenschaftlichen Gebieten geschwächt und uns einer beträchtlichen Zahl unter den Mitarbeitern beraubt: wir haben Max Burchardt, Konrad Hoffmann und Friedrich Rösch verloren, von denen jeder Einzelne mit der Ausführung umfangreicher und wichtiger Untersuchungen beschäftigt war; auf französischer Seite sind Adolphe Reinach und Jean Maspero gefallen, beide Hellenisten mit besonderen Interessen für Ägypten. Wann werden sich andere finden, die diese jungen Gelehrten ersetzen und ihre Arbeiten übernehmen? Eine zweite Sorge unserer Wissenschaft ist die materielle — hoffentlich werden uns in nicht zu langer Zeit wieder die reichen Mittel zur Verfügung stehen, ohne die in der Ägyptologie auch bei dem größten Fleiß schwer Fortschritte erreicht werden können. Aber es heißt auch hier: durchhalten und mutig bleiben; gerade die deutsche Ägyptologie hat durch ihren wissenschaftlichen Betrieb und die gründliche Sorgfalt ihrer Schule so viel vor ihren Gegnern im Auslande voraus, daß sie die weitere Entwicklung nicht zu scheuen braucht. Das Schweigen der Musen im Waffenlärm hat übrigens für sie nur bedingt gegolten, wie der Fortgang der Zeitschriften und die vielseitige wissenschaftliche Tätigkeit aller nicht im Heeresdienst stehenden Fachgenossen beweist! Bei der Beurteilung der Lückenhaftigkeit des vorliegenden Berichtes vergesse man nicht, daß die Zeitschriften[1]) eingeschränkt sind, und daß sowohl der große englische Jahresbericht über Ägyptologie[2]) wie alle übrigen Bibliographien[3]) im Rückstand sind.

---

1) Mir liegen vor: *a*) Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 51 (1914). — *b*) Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 13 (1914), 97—192 [unvollständig!]; 14 (1914), 1—96. — *c*) Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire 11 (1913), 116—Ende. — *d*) Orientalist. Lit.-Ztg. 17 (1914). — *e*) Procedings of the Society of Biblical Archaeology 36 (1914), 1—230. — *f*) Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes 36 (1914), 1—112. — *g*) Sphinx 18 (1914). — *h*) Bulletin de l'Institut Égyptien V, 8 (1914), 1—245.

2) Griffith, Archaeological Report. London, Egypt Exploration Fund (zuletzt für 1911/12); er wird fortgesetzt in der Zeitschrift S. 211, Anm. 3.

3) Wiedemann, Ägypten, in Jahresber. der Geschichtswiss. (zuletzt 35, I, 1—25 für 1912); Alt, Ägyptologie, in Theolog. Jahresber. (zuletzt 33. I, 42—

Ausgrabungen. Für England, das wie immer für ägyptische Ausgrabungen wegen des Umfangs seiner Unternehmungen an erster Stelle genannt werden muß, hat der Egypt Exploration Fund in Abydos gegraben; man hat angeblich ein scheinbares Grab des Osiris in gewaltigen Granitquadern (ähnlich dem sogen. Sphinxtempel bei Gise) neben dem Tempel Sethos I. freigelegt[1]) und im Juli 1914 in London eine Ausstellung der Funde veranstaltet[2]). Im Interesse der Gesellschaft ist eine Zeitschrift[3]) begründet worden, in der vor allem die Berichte über die Grabungen schnell erscheinen sollen. Derselben Aufgabe dient für die von Petrie organisierte British School of Archaeology eine neue illustrierte Vierteljahrsschrift[4]) von mehr populärem Charakter. Diese Gesellschaft hat nach Erledigung eines frühzeitlichen Friedhofs südlich von Memphis[5]) die Gräber von Angehörigen der Königsfamilie der 12. Dynastie bei Illahūn am Eingang zum Fajjūm untersucht[6]) und war so glücklich, einen schönen Goldschmuck zu finden[7]). Die Liverpooler Grabungen bei Meroë sind fortgesetzt und haben weitere Tempelanlagen sowie neue meroitische Inschriften ergeben[8]). Der Archaeological Survey hat seine Tätigkeit nach längerer Pause wieder aufgenommen und läßt die Felsengräber des Alten Reichs bei Meïr durch Blackman aufnehmen[9]).

Die Funde der mehrjährigen französischen Grabungen in Koptos sind nunmehr in das Musée Guimet zu Lyon gebracht und waren dort ausgestellt[10]). Reisner[11]) hat für das Museum von Boston in den Mastabas des Alten Reichs neben den Pyramiden von Gise wieder manches Ungewöhnliche in Architektur und Skulptur aufgedeckt; Später hat er ebenfalls in einem Friedhof bei Kerma südlich vom dritten Katarakt gearbeitet und außer zahlreichen merkwürdigen Typen ägyptischer und sudanesischer Gefäße vom Alten

---

49 für 1913); Farina, Antico egiziano, in Rivista degli studi orientali (zuletzt 6, 215—235 für 1912).

1) Naville in Ancient Egypt 1 (1914), 103—105 und in Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 159—167; Kunstchronik, NF. 25 (27. März 1914) 412—413.

2) Catalogue of exhibition of antiquities found by the officers of the Eg. Expl. Fund at Antinoë and Abydos. July 1914. 4°. 6 S. 6 pence.

3) The journal of egyptian archaeology 1. London 1914.

4) Ancient Egypt 1, London—New-York 1914.

5) W. M. Flinders Petrie, Tarkhan II (Brit. School of Arch., 3). London 1914. 4°. VI, 29 S. 72 Taf. 25 s.

6) The treasure of Lahun and antiquities from Harageh 1914. Exhibition London, June 1914. 16 S. 6 pence.

7) Ancient Egypt 1 (1914), 97—100; Kunstchronik, NF. 25 (11. Sept. 1914), 617—618.

8) Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 216—217.

9) Ebenda., S. 182—184.

10) Adolphe Reinach, Catalogue des antiquités égyptiennes recueillies dans les fouilles de Koptos en 1910 et 1911. Chalons-sur-Saone 1913. 8°. 132 S. 37 Abb.

11) In Museum of Fine Arts Bulletin, Boston, Nov. 1913, No. 66. 14 S. 22 Abb.

Reich ab das Fürstengrab eines fremden Volkes gefunden, das er für Hyksos hält[1]). Die Unternehmung des New Yorker Museums kam bei Der el-Bahri dicht an den Taltempel des Mentuhötep heran, dessen Grabanlage mit Terassentempel vor einigen Jahren von den Engländern freigelegt worden war; die Allee zwischen beiden Teilen war mit Bäumen besetzt[2]), neben ihr lagen Privatgräber.

Die Arbeit unsrer Deutschen Orient-Gesellschaft auf dem Stadtgebiet von Tell el-Amarna[3]) hatte eine Anzahl weiterer Häuser ergeben und hoffentlich wird man dort im nächsten Winter ein ungestörtes Grabungsfeld wieder vorfinden und von neuem die Hacke ansetzen können! Die Ernst von Sieglin-Expedition arbeitete in einem Friedhof aller Zeiten bei Antäopolis sowie in den nubischen Gräbern der C-Gruppe bei Anibe[4]).

Außer den genannten Grabungen sind noch andere von deutschen und ausländischen Gesellschaften unternommen, über die nur Notizen in Tageszeitungen vorliegen; sie sollen genannt werden, wenn ihre Leiter selbst berichtet haben. Die Arbeiten der Verwaltung der Altertümer des Ägyptischen Staates, die vorzugsweise für die Wiederherstellung der Denkmäler unternommen werden, brachten in Karnak am 10. Pylon des Haremheb eine Statue dieses Königs zutage und neben ihr vier hübsche Sitzbilder von lesenden Weisen[5]). In den Thebanischen Privatgräbern wird endlich durch die Freigebigkeit des Herrn Robert Mond, eines nach England ausgewanderten Deutschen, die im Interesse der Erhaltung der prächtigen Reliefs und Malereien dringend nötige Aufräumung vorgenommen; dabei hat man im Grabe des Cha'emhēt die von modernen Plünderern herausgebrochenen Stücke durch getönte Gipsabgüsse der nach Berlin gekommenen Originale ersetzt[6]).

Museen und Auktionen. Die wissenschaftliche Veröffentlichung des Museums von Kairo[7]) hat 70 Bände erreicht; unter den neuesten sind Särge der Spätzeit[8]) mit einer Einleitung über ihre Ausschmückung sowie genealogischen Tabellen, ferner Feuersteinwerkzeuge der Frühzeit, nach Typen gegliedert[9]). Man ist für die Anfänge einer Verarbeitung des gewaltigen Materiales in diesen Bänden schon sehr dankbar und verkennt nicht die äußeren und inneren Schwierigkeiten, die sich einer gründlichen Untersuchung

1) Journ. egypt. archaeol., April 1914.
2) Bull. of the Metropolitan Museum of Art in New York, Januar 1914.
3) Borchardt in Mitteil. der D. O. G., Nr. 55 vom Dez. 1914.
4) Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 217—218.
5) Legrain in Ann. Serv. Antiqu. Ég. 14 (1914), 13—44 mit pl. I—III.
6) Mackay, ebenda. 88—96 mit pl. I—III.
7) Catalogue Général du Musée du Caire. 4°.
8) Vol. 61+70: Alexandre Moret, Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte. 1913. 1 (Text: XV, 344 S.) + 2 (40 Taf.). 60 + 52 = 112 Fr.
9) Vol. 69: Charles T. Currelly, Stone implements. 1913. 278 S. 63 Taf. 71 Fr.

der Kairiner Schätze entgegenstellen. Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt muß aber der Anlageplan der entsprechenden Serie des Berliner Museums höher bewertet werden, für welches ein archäologisch geschulter Historiker die Terrakotten herausgegeben hat[1]); in diesem Bande stecken, von einer peinlichen Wiedergabe des Befundes in Wort und Bild abgesehen, zahlreiche Sonderuntersuchungen über kunst- und religionsgeschichtliche Fragen, ohne die ein Benutzer die Stücke nicht richtig beurteilen kann, zumal er nur in den seltensten Fällen über die vielseitige Gelehrsamkeit des Verfassers verfügen wird. Die hieroglyphischen Inschriften des Neuen Reichs im Berliner Museum sind über die Mitte hinaus veröffentlicht[2]); eine Übersetzung und Bearbeitung der Texte ist im Rahmen des Werkes leider nicht vorgesehen. Das Musée Guimet in Paris und bald nach ihm das British Museum haben farbige Autotypien von erlesenen Malereien ihres Bestandes herausgegeben; das erste: Mumienporträts griechischer Zeit aus den Grabungen von Gayet in Antinoë 1896—1907, von denen man leider recht wenig weiß[3]); das zweite: die berühmten Fresken aus Thebanischen Privatgräbern des Neuen Reichs[4]). Die Farben der Tafeln sind bei beiden nicht die der Originale, aber sie geben einstweilen eine für den Archäologen genügende Vorstellung, bis nicht zu teure Reproduktionsverfahren gefunden sein werden, die auch das Künstlerauge befriedigen. Die jetzige Lehrsammlung der Universität Budapest, die frühere Sammlung Zs. Beöthy, ist recht hübsch für ihren Zweck, aber nicht frei von Fälschungen; ihr Leiter hat den Katalog zu einem Abriß der Kultur- und Kunstgeschichte ausgestaltet[5]). Turajeff[6]) hat wieder die ägyptischen Altertümer in russischen Museen veröffentlicht, von denen eine Fayencefigur des Imhotep sogar auf russischem Boden gefunden ist. Von den Katalogen zweier Pariser Auktionen enthält der eine keine bemerkenswerten Stücke[7]); der andere interessante Statuen und Kleinplastik[8]).

---

1) Wilhelm Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten (Königl. Museen zu Berlin, Mitteil. aus der Ägypt. Sammlung, 2). Berlin 1914. 2 Bde. 275 S. 131 Abb. 42 Taf. 90 M.

2) Ägypt. Inschriften aus den Königl. Museen zu Berlin. Heft VI (Band 2, 2) + VII (2, 3). Leipzig 1914. S. 185—280 + 281—392. 11 + 12.50 M.

3) Émile Guimet, Les portraits d'Antinoé au Musée Guimet (Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'art, 5). Paris o. J. 4°. 40 S. 47 Taf. mit 77 Abb. 20 M.

4) Wall decorations of egyptian tombs, illustrated from examples in the British Museum. London 1914. quer 4°. 16 S. 10 Abb. 8 Taf. 5 M.

5) Eduard Mahler, Beöthy Zsolt Egyiptologiai Gyüjteménye. Budapest 1913. 280 S. 4 Taf. Viele Abb. 10 Kr.

6) In einer russischen Zeitschrift.

7) Antiquités d'Égypte prédynastiques, romaines et chrétiennes. Vente Paris, 29. Mai 1914. 8°. 19 S. 4 Taf.

8) Collection Arthur Sambon: Catalogue des objets d'art. Paris 1914, 25.—28. mai. 4°. 100 S. Viele Taf. in Lichtdruck.

Sprache. Das in Berlin vorbereitete Wörterbuch der ägyptischen Sprache, das auch während des Krieges in beschränktem Umfange weiterbearbeitet wird, steht bei *nḥḥ*; eine Drucklegung kann erst erfolgen, wenn das Ganze im Manuskript vorliegt[1]). Aus der dortigen Arbeit ist eine Untersuchung über die Substantiva mit dem Präfix *m-* hervorgegangen, die auch die Semitisten interessieren wird[2]). Ein uns in seiner ganzen wissenschaftlichen Art, und zwar besonders auf sprachlichem Gebiet, nahestehender französischer Fachgenosse hat scharfsinnig erkannt, daß die Unterdrückung von Schriftzeichen auch religiöse Gründe haben kann[3]); gewiß merkwürdig und wichtig für die Beurteilung der hieroglyphischen Schreibungen. Eine andere französische Studie hat weniger Sachkenntnis für sich, ihr Wert liegt in der Sammlung des griechischen und römischen Materials über die ägyptischen Schriftarten[4]). Die Aufstellung von 100 Wortstämmen aus dem Semitischen und Ägyptischen, die verwandt sind oder scheinen, ist eine weitere erfreuliche Vorarbeit auf dem schwierigen Gebiet der orientalischen Sprachvergleichung[5]).

Nubisch und Meroitisch. Die Ausgrabungen und Aufnahmen in Nubien und dem Sudan haben das Interesse an der Geschichte des Landes neu belebt; das Reich von Meroë und seine Kultur lassen sich jetzt anschaulich und mit vielen früher unbekannten Einzelheiten schildern[6]). Die Eingliederung der nubischen Sprache in die Gruppe der Sudansprachen und im Gegensatz zu den Hamitensprachen ist durch die modernen Afrikanisten erfolgt[7]); einer von ihnen hat in den von einem Engländer aufgenommenen Texten[8]) einen nubischen Dialekt erkannt, der im nordöstlichen Dar Fur westlich von Khartum auftritt[9]). Für das im Kordofan gesprochene Nubisch, das ein sprachlich wichtiger Dialekt ist und bisher nur durch dürftige Wörterlisten bekannt war, haben wir nun einige Texte mit einem Abriß der Grammatik und einem Glossar[10]). Das nubisch-italienische Wörterbuch eines Arztes aus dem 17. Jahrhundert lehrt uns den Kunūzi-Dialekt bei Assuan in seinem damaligen Zustande kennen[11]).

Politische Geschichte. Die Studien des verstorbenen norwe-

1) Erman in Sitzungsber. Akad. Berlin 1915, S. 84—85.

2) Grapow in Abhandl. Akad. Berlin, phil.-hist., 1914. 33 S.

3) Lacau in ZÄSpr. 51 (1914), 1—64.

4) Pierre Marestaing, Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique. Paris 1913. 8⁰. 147 S. 7,50 Fr.

5) Ember in ZÄSpr. 51 (1914), 110—121.

6) Capart in Bull. Soc. Anthropol. Bruxelles 30 (Avril 1911). 8 S. — Ad. Reinach in L'Anthropologie 24, 241—255.

7) Meinhof in Die Geisteswissenschaften 1 (1914), 373—378.

8) Mac Michael in Royal Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland 42 (1912).

9) Westermann in Z. f. Kolonialspr. 3 (1912—13), 248—251.

10) H. Junker und W. Czermak in Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. 174, 3 (1913). 8⁰. 76 S. 1,70 M.

11) Zetterstéen in Le Monde Oriental 8 (1914), 203 ff.

gischen Ägyptologen Lieblein betreffen alle Gebiete der ägyptischen Geschichte, besonders die ausländischen Kulturbeziehungen; aber leider stehen sie in Material und Behandlung nicht auf der Höhe[1]). Ein Band französischer Skizzen des Niltals in Altertum und Gegenwart[2]) ist zu oberflächlich, um wissenschaftliche Bedeutung zu haben. Aus den Einzeluntersuchungen hebe ich heraus: Für das Alte Reich neue Königserlasse aus Oberägypten, leider ohne Bearbeitung wie gewöhnlich bei ihrem Herausgeber[3]). Für die dunkle, aber wegen ihres Kulturfortschritts so wichtige Zeit zwischen dem Mittleren und dem Neuen Reich hat ein Franzose[4]) das inschriftliche Material neu gesammelt und gesichtet; ein Deutscher, der diese Epoche schon früher bearbeitete, hat neue Beobachtungen hinzugefügt[5]). Die Urkunden aus dem Anfang der 18. Dynastie liegen jetzt auch in deutscher Übersetzung[6]) vor und bilden nicht nur für den Historiker eine wertvolle Fundgrube, die hoffentlich recht stark ausgebeutet wird. Für die Spätzeit lernen wir immer mehr Denkmäler vom Isthmus von Suez[7]) kennen; man sähe für sie gern einmal eine so sorgfältige Durcharbeitung, wie sie z. B. ein Kollege des Herausgebers, und ebenfalls Franzose, für die Zeit des bekannten Fürsten Mont-emhēt seit einigen Jahren (wenn auch etwas breit und unübersichtlich) vornimmt[8]). Auf einem „Denkskarabäus" des Schabaka hören wir mit ungewöhnlicher Offenheit von inneren Wirren sprechen, bei denen die Gegner sich gegenseitig zerfleischen[9]); das Stück ist übrigens nicht falsch[10]), sondern sicher echt[11]). Ein demotischer Papyrus, der 1877 als „Chronik" veröffentlicht wurde, stellt sich bei genauer Betrachtung[12]) als eine eschatologische Prophetie heraus; der Historiker unternimmt es sogleich, den Text auf Grund der neuen Veröffentlichung nach der literarischen und geschichtlichen Seite hin zu untersuchen[13]).

Die griechische Zeit Ägyptens, fast unübersehbar in ihrer Mannigfaltigkeit, zieht die Gelehrten aus allen Lagern an. Ein

1) J. Lieblein, Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte. IV, 476 S. 8⁰. 18 M.

2) Camille Lagier, L'Égypte monumentale et pittoresque. Bruxelles-Paris-Leipzig 1914. 240 S. 3,50 Fr.

3) Daressy in Ann. Serv. Antiqu. Ég. 13 (1914), 109—114.

4) Weill in Journal Asiat. 1914, Heft 2.

5) Pieper in ZÄSpr. 51 (1914), 94—105.

6) Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, 1 (Urkunden des ägypt. Altertums. Deutsche Übersetzung 1). Leipzig 1914. IV, 142 S. 5 M.

7) Clédat in Rec. trav. égypt. assyr. 36 (1914), 103—112.

8) Legrain ebend. 57—68.

9) Müller in OLZ. 17 (1914), 49.

10) So vermutet Alt in OLZ. 18 (1915), 43—45.

11) So urteilte Schäfer auf Grund eines Papierabdruckes in Amtl. Berichte Königl. Kunstsamml. Berlin 31 (Jan. 1910), 99.

12) Wilh. Spiegelberg, Die sogen. Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibl. Nation. zu Paris (Demot. Studien 7.) Leipzig 1914. 4⁰. IV, 145 S. 13 Taf. 60 M.

13) Ed. Meyer in Sitzungsber. Akad. Berlin 1915, S. 287—311.

englischer Ägyptologe, der sich mit den wissenschaftlichen Problemen immer nur flüchtig beschäftigt hat, macht die berühmte Kleopatra zum Mittelpunkt einer populären Schilderung[1]; ebenfalls in erfreulich lesbarer Form, aber doch mit gründlicher Sachkenntnis, wird uns Ägyptens Stellung zur griechisch-römischen Welt in einem Handbuch deutscher Philologie vorgeführt[2]. Ägyptische und griechische Texte sind in gleicher Weise die Quelle für den zukünftigen Historiker dieser Mischzeit; für die ersteren hat ein Ägyptologe wieder einmal ein paar interessante Stücke beigesteuert, eine demotische Inschrift zur Eröffnung eines Steinbruchs unter Ptolemaios XIII. bei Achmim[3] und eine Monographie über Parthenios, den Verwalter der Isis von Koptos unter Tiberius bis Nero[4]. Was in den Papyrus steckt, deutet ein lebendiger kleiner Abriß an[5]. Aus ihnen lernt man u. a., daß die griechischen Reisenden des Altertums nicht anders als die modernen Europäer empfangen und geführt wurden; vornehmen Herren wußte man mit besonderen Schaustellungen aufzuwarten, während der gewöhnliche Tourist auf Dragomane angewiesen war und die allgemeine Straße zog[6]. In der griechisch-lateinischen Literatur stecken zahllose Schilderungen und Andeutungen auf die Nilschwelle; sorgfältig zusammengestellt ergeben sie ein anschauliches Bild der damaligen Vorstellungen von ihrem Eintritt und ihren Gründen einschließlich der alten Frage nach den Nilquellen[7]. Von den Beobachtungen eines gelehrten Griechen Hermapion ist uns die Übersetzung der Inschriften auf einem Obelisken Ramses II. erhalten, die Ammianus Marcellinus ausgeschrieben hat[8]. Unter den Kleinfunden im griechisch-ägyptischen Stil ist zunächst die inhaltreiche Herausgabe der Terrakotten in Berlin zu nennen[9]; ferner Tonlampen im Britischen Museum[10].

Beziehungen zum Ausland. Das Verhältnis Ägyptens zu seinen Nachbarn in der westlichen Wüste sowohl für die Urzeit wie für die Jahrtausende seiner Geschichte hat ein amerikanischer Archäologe gründlich und vielseitig durchgearbeitet[11]; sein umfassendes

1) Arthur E. P. Brome Weigall, The life and times of Cleopatra, Queen of Egypt. London 1914. 8°. 410 S. 16 M.

2) Einleitung in die Altertumswissenschaft, 3: Griech. und röm. Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1914. Darin: Lehmann-Haupt, Vorzeit; Beloch, Griech. Geschichte; Kornemann, Röm. Kaiserzeit.

3) Spiegelberg in ZÄSpr. 51 (1914), 65—75.

4) Derselbe, ebenda, S. 76—88.

5) Joseph Partsch, Papyrusforschung, 16. 24 S. 1 M. (SA. aus: Die Geisteswissenschaften, 1, 1914.)

6) Schubart in Internat. Monatsschr. 7 (1913), 909—934.

7) Capelle in N. Jahrb. klass. Altert. 34 (1914), 317—361.

8) Erman in Sitzungsber. Akad. Berlin 1914, 245—273.

9) Vgl. S. 213, Anm. 1.

10) H. B. Walters, Catalogue of the greek and roman lamps in the British Museum. London 1914. 8°. 240 S. 43 Taf.

11) Oric Bates, The eastern Libyans. London 1914. 4°. XXII, 298 S. 12 Karten. 12 Taf. 100 Abb. 42 Sh.

Werk wird die Grundlage für alle weiteren Untersuchungen abgeben, wenn das Urteil des Verfassers auch auf sprachlichem Gebiet nicht selbständig ist. Das Interesse der Engländer richtet sich seit längerer Zeit stark auf das Land Alašija; sie sehen in ihm bald Cypern [1]), bald ein Küstengebiet südlich vom Orontes [2]). In einer Zusammenstellung ähnlicher Denkmäler aus Ägypten und Kreta findet man einige Bemerkungen über die Beziehungen zwischen ägäischer und ägyptischer Kunst [3]). Über die Literatur zu diesen und verwandten Fragen unterrichtet bequem ein sehr willkommenes Register [4]).

Eine kleine Flut von Untersuchungen schlägt die Brücke zwischen Ägypten und dem Alten Testament. Was der französisch-schweizerische Ägyptologe dazu zu sagen hat [5]), wird die Alttestamentler erfreuen, wenn sie hören, daß der Pentateuch von Moses in babylonischer Sprache und Schrift verfaßt und dann von Esra ins Aramäische und von den Rabbinern der nachchristlichen Zeit ins Hebräische übersetzt ist. Der hübsche Abriß der ägyptischen Herrschaft über Palästina von einem Theologen [6]) kennt die modernen Quellen, wenn er sie auch nicht nennt. Der rühmlichst bekannte Ausgräber der Städte der Philister hat Land, Geschichte und Kultur dieses Volkes in einem umfassenden Werke dargestellt [7]). Eine ähnliche Aufgabe hat sich ein populärer Aufsatz gestellt [8]); die Philister werden uns vorgeführt, wie sie sich auf den ägyptischen und kretischen Denkmälern und in den palästinensischen Grabungen ergeben haben. Eine andere Abhandlung schildert den Verlauf der Kriege Thutmosis III. in Palästina [9]); die benutzten ägyptischen Texte entstammen im wesentlichen den „Urkunden“ [10]). In den Untersuchungen über alttestamentliche Gebiete kommen häufig Parallelen zu ägyptischen Ereignissen oder Texten zur Sprache. Ich nenne als besonders interessant die ekstatischen Erscheinungen bei den „Propheten“ [11]); ferner die Ähnlichkeiten in der Literatur [12]); endlich die scharfsinnige

1) **Hall** in Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 1912/13. 2) **Wainwright** in Klio 14 (1914), 1—36.

3) **Hall** in Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 197—206.

4) Bonner Jahrbücher 121 (1914): Register zu Band 92—120 (1892—1914), p. 7 „Ägypten“.

5) **Edouard Naville**, Archéologie de l'Ancien Testament. Paris-Neuchatel [1914]. 8⁰. 230 S.

6) **Otto Procksch**, Die Völker Alt-Palästinas. Leipzig 1914. 8⁰. 41 S. 60 Pf.

7) **R. A. Stewart Macalister**, The Philistines, their history and civilisation. London 1914. 8⁰. 136 S. 11 Abb. 3 Sh.

8) **Guthe** in Deutsche Revue 39 (Okt. 1914), 86ff.

9) **Alt** in Palästinajahrbuch 10 (1914), 53—99.

10) Vgl. die neue Übersetzung in S. 215, Anm. 6.

11) **Gustav Hölscher**, Die Profeten. Leipzig 1914. 8⁰. 486 S. 9 M. (S. 129—133.)

12) **Hermann Gunkel**, Reden und Aufsätze. Göttingen 1913. 8⁰. 192 S. 4,80 M. (S. 92—123. 131—139.)

Ableitung der Legende von der Geburt Jesu aus einer ägyptischen Königslegende und der Geburt des Osiris[1]).

Kultur und Verwaltung. Eine zusammenfassende Darstellung für die ältere Zeit fehlt zunächst, sodaß die Einzeluntersuchungen auf diesen Gebieten z. T. in der Luft schweben. Für alle Fragen der Landesverwaltung tun wir einstweilen gut, uns an das reiche Material der griechischen Zeit anzulehnen; von dort her erhalten wir auch eine Zusammenstellung der für die Chronologie wichtigen Datierungsweisen der ägyptischen Urkunden[2]). Ein Text des Mittleren Reichs aus Hermonthis macht uns zum zweiten Mal mit Verträgen bekannt, die der Besitzer des Grabes mit den Priestern über die Besorgung seines Totenkultus schließt[3]).

Zahlreiche Einzelaufsätze schneiden diese oder jene Frage von kulturgeschichtlichem Interesse an; z. B. die Maße und Gewichte, unter steter Vergleichung mit den Systemen des Auslands[4]). Ferner die Konstruktion des großen Schlagnetzes, in welchem man wilde Gänse fing[5]). Ein Vortrag plaudert von den alten Ägypterinnen, ihrer Kleidung, ihrem Schmuck und den Geheimnissen ihres Toilettetisches[6]). Wer die endlosen Speisekarten vornehmer Ägypter bearbeiten will, möge sich von den arabischen Bäckern beraten lassen[7]). In einem großen Handbuch der Gartenkunst hören wir auch von den Gartenanlagen der alten Ägypter[8]). Mit *sebaḫ* سبخ, den salzhaltigen Zersetzungsprodukten der Stadtruinen, düngt man in großem Umfange seit 1800, einzelne Fälle sind aber schon für das Altertum belegt[9]). Die altägyptische Musik ist noch wenig bekannt[10]); ihre Instrumente haben sich mehr im Sudan sowie im Westen und Süden von Afrika als im Niltal selbst erhalten[11]).

Kunstgeschichte und Archäologie. Proben aus dem gesamten Gebiet, ausgewählt unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt, werden in einem Atlas mit inhaltreichem Text vorgelegt; das ganze Material der erhaltenen Denkmäler, von den Tempeln und Gräbern über Statuen und Reliefs bis zu den Gebrauchsgegenständen und

1) Hugo Gressmann, Das Weihnachtsevangelium. Göttingen 1914. 8°. 46 S. (SA. aus: Religion und Geisteskultur, 8, 1914.)

2) V. Gardthausen, Griechische Paläographie 2 (1913), 441—483.

3) Lange in Sitzungsber. Akad. Berlin 1914, 991—1004, mit Taf. VI.

4) Decourdemanche in Ann. Serv. Antiqu. Ég. 13 (1914), 125—160.

5) Montet in Bull. Inst. Franç. Caire 11 (1914), 145—153.

6) G. Maspero in Revue Égyptienne, auch separat: La mode féminine chez les Égyptiennes d'autrefois. 8°. 9 S.

7) Reinhard Mielck, Terminologie und Technologie der Müller und Bäcker im islamischen Mittelalter. Diss. Breslau 1914. 8°. 102 S.

8) Marie Louise Gothein, Geschichte der Gartenkunst. 2 Bde. Jena 1914. (Beraten von H. Ranke.)

9) Greßmann in Theol. Lit.-Ztg. 36 (4. März 1911), 156—157.

10) S. 11 in Arrey Dommer, Handbuch der Musikgeschichte. 3. Aufl. von Arnold Schering. Leipzig 1914. 8°. 780 S.

11) Ankermann in Ethnolog. Notizblatt 3. SA.: 132 S. 171 Abbild. 3 Karten.

der Tracht tritt uns in einzelnen Stücken entgegen, zusammengefaßt als Erläuterung zu interessanten Bildern in den Thebanischen Gräbern. Die Arbeit, die der Autor hoffentlich mit unverminderter Energie bis zu Ende durchführen kann, gibt bei Vielseitigkeit und Sorgfalt der Belege ein anschauliches Bild von der antiken Kultur Ägyptens[1]). Für die ägyptische Architektur ist eine Untersuchung über die mykenische Säule zu beachten, die sich nach der Art ägyptischer Holzsäulen nach unten verjüngt; daneben kommen herabgelassene und aufgerollte Jalousien auf Scheintüren des Alten Reichs zur Sprache[2]). Ausgewählte Statuen und Reliefs werden dem kunstsinnigen Publikum in einer Sammlung vorzüglicher Wiedergaben dargeboten; der Text ist nach der ästhetischen Seite hin reich an verständnisvollen Beobachtungen[3]). Das anatomisch geschulte Auge eines Kunstkenners hat die Punkte ermittelt, in denen der menschliche Körper in der ägyptischen Kunst durch die Stilisierung von der Natur abweicht[4]). Die vielumstrittenen sogen. Hyksossphinxen und die ihnen verwandten Königsstatuen, in denen man zuletzt allgemein Amenemhēt III. sah, werden jetzt der Frühzeit zugeschrieben[5]); die auf einigen Kennzeichen der Tracht beruhende Zuweisung ist m. E. irrig. Der Reliefstil Amenophis IV. hat sich allmählich aus der älteren Darstellungsweise entwickelt; unter den Nachfolgern des Reformatorkönigs ist er ebenso allmählich wieder aufgegeben[6]). In den Reliefs vom Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-rē (Dyn. 5) bei Abu Gurāb ermittelt man jetzt die Folge der Szenen; dabei ergeben sich interessante Einzelheiten sowohl auf dem archäologischen Gebiet wie für den Kultus[7]). Da das Fortleben ägyptischer Motive in der koptischen Kunst noch wenig erforscht ist, sind wir für die zahlreichen Aufnahmen von ägyptischen Denkmälern der christlichen Zeit dankbar[8]).

Religion[9]). In den großen Handbüchern sind die falschen und bei uns längst überwundenen Vorstellungen von ägyptischer Religion nicht auszurotten; aus einem schon in 2. Auflage erscheinenden

---

1) Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. Lief. 1—2. Leipzig 1914. 4°. Je 20 Taf. mit Text und Abb. auf 39 bezw. 32 Blatt. Je 7,50 M. in Subskription.

2) Meurer in Jahrb. Kais. Deutsch. Archäolog. Inst. 29 (1914), 1—16.

3) Hedwig Fechheimer, Die Plastik der Ägypter. 1.—2. Aufl. Berlin 1914. 4°. 59 S. 156 Taf. 10 M.

4) C. H. Stratz, Die Darstellung des menschlichen Körpers in der Kunst. Berlin 1914. 8°. 322 S. 252 Abb. 12 M.

5) Jean Capart, Recherches d'art égyptien. I. Les monuments dits Hycsos. Bruxelles 1914. 4°. 46 S. 29 Abb.; SA. aus: Ann. de la Soc. Roy. d'archéol. de Brux. 27 (1913), 121—156.

6) v. Bissing in Sitzungsber. Akad. München, phil.-hist. Kl., 1914. III. 8°. 19 S. 10 Taf.

7) Derselbe, ebenda 1914. IX. 8°. 18 S.

8) Johann Georg Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig 1914. 80 S. 239 Abb.

9) Jahresbericht 1910—13 in Arch. f. Religionswiss. 17 (1914), 197—225.

Abriß ist für sie kaum etwas Richtiges zu lernen[1]. Völter hat seine Zitate modernisiert, aber die Methode ist die alte; ich kann mir nicht denken, daß ein ernsthafter Mensch ihm die Identifikation von Jahwe mit Sopd oder von Mose mit Thot glaubt[2]. In Moret's Darstellungen vom Königtum, dessen jeweiliger Vertreter nach dem Dogma ein überirdisches Wesen ist[3], oder von den Mysterien[4] steckt viel Material und manche gute Beobachtung; auch wirkt das Ganze durch seine reizvolle Form. Eine der merkwürdigsten Gestalten des ägyptischen Pantheons ist Bes, sowohl wegen seiner mannigfachen Formen und Aufgaben, wie wegen seiner ausländischen Beziehungen; eine inhaltreiche Studie gliedert die vorhandenen Typen[5]. In einem großen Amonhymnus stecken ausführliche Anspielungen auf den Untergang des Aton, des Gottes von Tell el-Amarna, und das Wiederaufkommen des Amon von Theben[6]. Im Tempelkultus spielen die Kapellen *pr dwꜣ.t* und *ḏbꜣ.t* eine Rolle; sie sind die Räume, in denen der König für die Zeremonien umgekleidet und geschmückt wird[7]. Ein umfangreiches Werk führt die verschiedenen Typen der Amulette vor, in denen sich der ganze Volksglaube, Aberglaube und Zauberei, Naturkräfte und Tiergötter, wiederspiegeln[8]. Zwei bestimmte Amulette stellen sich bei kritischer Analyse als Knoten mit symbolischer Bedeutung heraus[9]. Ein ungewöhnlicher Totenpapyrus des Berliner Museums aus dem 1. Jahrh. n. Chr. enthält einen illustrierten Text mit Liedern an Osiris[10].

Für die griechisch-römische Zeit liegt eine zusammenfassende Darstellung des Tierkultus vor, die allerdings fast ausschließlich auf den Berichten der klassischen Literatur beruht[11]. Der zusammenhängende Fund von 29 griechischen und demotischen Ostraka aus Ombos, der durch die Dankbarkeit eines preußischen Prinzen an die Universität Straßburg kam und mustergültig veröffentlicht worden ist, unterrichtet uns über die dortige Beisetzung der Ibis- und Falkenmumien; sogar über ihre gelegentliche „Reinigung" sind Ur-

1) S. 135—151 in: Paul Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl. Calw-Stuttgart 1908. 8⁰. 512 S.

2) Daniel Völter, Jahwe und Mose. Leiden 1914. 8⁰. 48 S. 1,25 M.

3) Alex. Moret, S. 179—230 mit pl. I—IV und fig. 1—19 in: Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation 38. Paris 1912.

4) Moret, S. 1—105 in: ebenda., 37. Paris 1912.

5) Franz Ballod, Prolegomena zur Geschichte der bärtigen zwerghaften Gottheiten in Ägypten. Moskau 1913. 8⁰. 115 S.

6) Frank-Kamenetzky in OLZ. 17 (1914), 289—295.

7) Kees in Rec. trav. égypt. assyr. 36 (1914).

8) W. M. Flinders Petrie, Amulets. London 1914. 4⁰. 58 S. 54 Taf. 21 M.

9) Jéquier in Bull. Inst. Franç. Caire 11 (1914), 121—143.

10) Frank-Kamenetzky in OLZ. 17 (1914), 97—102. 145—154.

11) Th. Hopfner in Denkschr. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist., 57, 2. 1914. 201 S. 11,90 M.

kunden ausgestellt worden[1]). In den Gräbern und dem Totenkultus von Alexandria leben unter der griechischen Oberfläche viele ägyptischen Sitten weiter; sie erhalten sich bis in die christliche Zeit hinein[2]). Was sich an ägyptischem Gut in den griechischen Mysterien nachweisen läßt, ist zunächst nicht viel; überdies hat es auf seinem Wege durch andere Kulturen eine Umbildung erfahren[3]). Eine mir nicht zugängliche Untersuchung hat sich an den religiös-philosophischen Synkretismus des Orients gewagt, der von den heidnischen Religionen zum Christentum führt[4]).

Literatur. Wie immer ist die Zahl der Arbeiten hier klein; aber es handelt sich bei der Vielseitigkeit und zeitlichen Ausdehnung der ägyptischen Literatur um ein Gebiet, das zweifellos die Aufmerksamkeit über unsere Fachwissenschaft hinaus auf sich lenken wird, wenn es nur erst einmal zugänglich gemacht ist. Die wichtigen Petersburger Handschriften mit den Unterweisungen eines Königs an seinen Sohn und mit Prophezeiungen auf die Errettung Ägyptens durch die 12. Dynastie, die Golenischeff im vorigen Jahre vortrefflich herausgegeben hatte, haben nun eine vollständige Übersetzung von anderer Hand gefunden[5]). Die Herstellung einzelner Stellen des Sinuhe-Romans ist noch lange nicht abgeschlossen[6]). Die populäre Behandlung eines bisher nur in wissenschaftlicher Form herausgegebenen Familienstreites um Einkünfte aus dem Tempelgut eines mittelägyptischen Amon wird in dem neuen Gewande hoffentlich manchen interessierten Leser zur weiteren Beschäftigung mit dem Stoffe anregen[7]). Für die Beachtung, die ägyptische Literaturformen in den Nachbarwissenschaften finden, nenne ich die Heranziehung von Texten der Ich-Erzählung zur griechischen Literatur[8]).

Naturgeschichte. Die Bearbeitung des Materials aus Ägyptens Geschichte und Gegenwart durch Naturforscher und Ärzte hat der Ägyptologie schon manche wertvolle Studie zugeführt und uns neue Perspektiven eröffnet. Die Bestimmung der in und um Ägypten vorkommenden Gesteine, die sich zur Verarbeitung für Bau- und Bildhauerzwecke eignen, wird man gern nachschlagen[9]). Das Kamel soll aus der Cyrenaika eingeführt, das Pferd dagegen aus seiner

---

1) Friedrich Preisigke und Wilhelm Spiegelberg, Die Prinz Joachim-Ostraka. Straßburg i. E. 1914. 8°. VIII, 69 S. 4 Taf.

2) Theodor Schreiber, Die ägyptischen Elemente der alexandrinischen Totenpflege. Alexandrien 1914. 8°. 24 S. 4 Abb. — SA. aus: Bulletin de la Soc. archéol. d'Alex. No. 15.

3) Paul Foucart, Les mystères d'Eleusis, Paris 1914. 8°. 508 S.

4) P. Carolidis, Anubis Hermes Michael. Straßburg 1913. 21 S. 1 M.

5) Gardiner in Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 20—36. 100—106.

6) Gardiner in Rec. trav. égypt. assyr. 36 (1914), 17—50.

7) Jean Capart, Un roman vécu il y a XXV siècles. Bruxelles 1914. 8°. 91 S.

8) Eduard Norden, Agnostos Theos. Leipzig-Berlin 1913.

9) O. Hermann, Gesteine für Architektur und Skulptur. Berlin 1914. 8°. 119 S. 4 M.

arabisch-afrikanischen Heimat nach Asien gewandert sein, was Berufene nachprüfen mögen[1]). Der viel umstrittene ʿš-Baum soll keine Leguminose (bisher Acacia Seyal), sondern eine Konifere sein, nämlich Taxus baccata[2]). Das Interesse der Mediziner an ihren antiken Kollegen findet seinen Ausdruck in der Ausstellung von ärztlichen Instrumenten aus alten Funden bei Gelegenheit eines Kongresses[3]). Drei Anatomen bezw. Pathologen haben Mumienuntersuchungen veröffentlicht: der erste über die Herrichtung des Körpers durch die Balsamierer[4]), der zweite an koptischen Leichen mit schlechten Zähnen[5]), der dritte hat Mumienhaut mikroskopiert[6]).

Die moderne vergleichende Entwicklung der Ethnologie verspricht für uns ergebnisreich und fördernd zu werden. Ich meine damit zwar nicht die Zusammenstellung von Berichten über die Bestattungssitten bei den Völkern am oberen Nil und weiter im Innern von Afrika[7]), so wertvoll diese an sich auch sind. Sondern vielmehr die auf die wirtschaftlichen Grundlagen der afrikanischen Völker gerichteten Untersuchungen[8]); aus den ursprünglichen Formen der Bodenkultur, sowie der Haustiere und Kulturpflanzen haben sich die Ägypter durch Annahme asiatischen Kulturbesitzes herausgehoben. Aus derartigen Erwägungen hat sich ergeben, daß Rind, Pflug und Getreide aus Asien über Südarabien und den Sudan nach Ägypten gelangt sind[9]).

---

1) Salomon Reinach in Soc. archéolog. de Constantine ...., 71—74.

2) Ducros in Ann. Serv. Antiqu. Ég. 14 (1914), 1—12.

3) Handbook of the Historical Medical Museum, 17. internation. Congress of Medicine. London 1913. 8°. 140 S. (S. 23—24.)

4) Elliot Smith in Journ. egypt. archaeol. 1 (1914), 189—196.

5) M. A. Ruffer, Studies in Palaeopathology in Egypt, in: Journal of Pathology 1913. 14 S. 6 Taf.

6) Julius Heller, Zur mikroskopischen Anatomie der ältesten Säugetier- und Menschenhaut (Mammut, ägyptische und peruanische Mumien). SA. aus: Berl. klin. Wochenschr. 1914. Nr. 16. 4°. 10 S. 3 Abb.

7) Petrie in Ancient Egypt 1 (1914), 115—127.

8) Eduard Hahn, Von der Hacke zum Pflug (Wissenschaft und Bildung 127). Leipzig 1914. 114 S. 1,25 M. (S. 80 ff.)

9) Schweinfurth zu Hahn in Anthropolog. Ges. Berlin, Juni 1914.

Verzeichnis der im letzten Halbjahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

M. I. Hussey. — Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part II from the time of the Dynasty of Ur copied with Synopsis of the contents of the tablets and Indices by Mary Inda Hussey, Ph. D. (= Harvard Semitic Series, Vol. IV.) Cambridge, U. S. A.: Harvard University Press 1915; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. VII + 46 S. + 76 Tafeln. 4°. Geb. M. 20.—.

W. Bacher. — Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds. Von Wilhelm Bacher. (= Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.) Leipzig 1914, Gustav Fock. XI + 704 S.

S. Poznański. — Babylonische Geonim im nachgeonimischen Zeitalter nach handschriftlichen und gedruckten Quellen von Samuel Poznański. (= Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band IV, Heft 1. 2.) Berlin, Mayer & Müller, 1914. X + 144 S. M. 4—.

I. Goldziher—Andræ. — Islam fordom och nu. Studier i koran tolkningens historia. Olaus Petri-Föreläsningar av Ignaz Goldziher. Översättning från författerns manuskript av Tor Andræ. Stockholm, Hugo Gebers Förlag. III + 239 S.

W. Popper. — Abu 'l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî's Annals entitled An-nujûm az-zâhira fî Mulûk Miṣr wal-Ḳâhira (Vol. VI, part I, No. 1) edited by William Popper. Published by the University of California Press, Berkely (= University of California Publications of Semitic Philology, Vol. 6, No. I, pp. 1—164, March 1915). VI + 164 S.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

A. Grohmann. – Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern von Dr. Adolf Grohmann. Mit 197 Abbildungen im Texte. (= Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien. Philosoph.-histor. Klasse. 58. Band, 1. Abhandlung.) Wien, 1914. Alfred Hölder. 104 S. 4°. 9 Kr. 80 H.

J. J. Mayer. – Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und zur vergleichenden Kulturgeschichte. Von Johann Jacob Meyer. Verlag von Wilhelm Heims, Leipzig 1915. XVIII + 440 S. M. 15.—, geb. M. 18.—.

St. Konow. – Indien unter der englischen Herrschaft von Dr. Sten Konow, Professor für Kultur und Geschichte Indiens, Hamburg. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915. VII + 142 S. M. 2.70, kartoniert M. 3.50.

H. Oldenberg. – Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Von Hermann Oldenberg. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1915. VIII + 366 S. M. 9.—, in Ganzleinwand M. 10.—.

M. Walleser. – Prajñā Pāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen von Max Walleser. (= Quellen der Religions-Geschichte, hrsg. im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Gruppe 8, Band 6.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914. VII + 164 S. M. 6.60, geb. M. 7.80.

**W. Bang & J. Marquart.* – Osttürkische Dialektstudien. Von W. Bang und J. Marquart. (= Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Philol.-histor. Klasse, Neue Folge, Band XIII, No. 1.) Mit 10 Tafeln. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1914. 276 S. M. 40.—.

Abgeschlossen am 30. Mai 1915.

Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus.

Von

Siegbert Pincus.

Durch die nachfolgende Edition der Scholien des Barhebraeus zu Exodus soll wiederum ein Schritt zu der vollkommenen Ausgabe dieses in so vielfacher Hinsicht interessanten und wertvollen Bibelkommentars getan werden, an dessen Edition schon seit ungefähr einem Jahrhundert gearbeitet wurde, die aber immer noch nicht gänzlich abgeschlossen ist[1]). Zugrunde gelegt sind dem Texte die vier in Deutschland vorhandenen Handschriften des ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ, die im Text angeführten Zitate der Peschītō und Syrohexapla wurden mit den Editionen verglichen und alle bemerkenswerten Varianten verzeichnet. Kapitel XIV (doch erst von Vers 5 an) und XV hat R. Schröter bereits in dieser Zeitschr. 24 (1870), S. 502 ff. mit Übersetzung und reichlichen Anmerkungen herausgegeben, dennoch schien es mir nicht überflüssig, sie nochmals zu edieren, einerseits um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, vor allem aber, weil Schröter nur die eine deutsche Handschrift p benutzt hatte, die er allerdings durch Wright und A. Neubauer mit der Londoner add. 21580 und der Oxforder Handschrift vergleichen ließ, so daß bei ihm die Varianten der drei anderen deutschen Handschriften fehlen. Die massoretischen Glossen zu Exodus hat Weingarten[2]) bereits herausgegeben. Nach dem Vorgang von Glück[3]) habe ich auch Parallelen zu den sachlichen Erklärungen des Barhebraeus zu Exodus in der jüdischen exegetischen Literatur aufgesucht und die nicht wenigen übereinstimmenden Bemerkungen, die ich feststellen konnte, zusammengestellt. Doch scheint mir die Annahme Glück's, daß

1) Unediert sind noch die Scholien zu Gen. I—XX und zum Ev. Markus.

2) Lasser Weingarten: Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Der Pentateuch (Diss.), Halle 1887; doch da er den cod. S noch nicht benutzen konnte, fehlen bei ihm einige massoretische Bemerkungen (vgl. Kap. XVI, 35; XXVIII, 4), an anderen Stellen bringt er schlechtere Lesarten (vgl. II, 3. 7. 9. 20; V. 9. 17; X, 19; XII, 39; XIV, 5. 21; XVI, 8. 13. 14; XIX, 21; XXII, 9. 27; XXVIII, 27; XXX, 34; XXXII, 34; XXXIII, 19), auch bringt er die massoretischen Glossen zum ܦܘܫܐ nicht.

3) Rudolf Glück: Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Gen. 21—50, Ex. 14. 15, Leviticus, Deuteron. und Josua auf jüdische Quellen untersucht (Berner Diss.), Mainz 1903.

unser Autor die hebräische Sprache vollkommen beherrscht habe und imstande gewesen sei, aus den jüdischen Quellen direkt zu schöpfen, sehr schwierig, nachdem Rhode[1]) überzeugend nachgewiesen hat, daß Barhebraeus höchstwahrscheinlich überhaupt nicht Hebräisch verstanden hat. Wenn er ferner die jüdischen Midraschim und Kommentatoren genau gekannt und studiert hätte, müßten sich sicher noch weit zahlreichere Parallelen zu diesen bei ihm finden, als es wirklich der Fall ist. Auffallend ist es bei dieser Annahme auch, daß Barhebraeus in seinen syrischen und arabischen Geschichtswerken, in denen er auch berühmte jüdisch-arabische Ärzte und Gelehrte aufführt, gerade alle bedeutenden jüdischen Schrifterklärer, die gleichzeitig die berühmtesten Gelehrten ihres Volkes waren, nicht erwähnt. Nur Maimonides wird an einer Stelle[2]) von ihm genannt, doch scheint er danach seine Kenntnis von ihm hauptsächlich durch Gespräche mit aus Europa eingewanderten Juden in Antiochia und Tripolis erlangt zu haben. Vielleicht lassen sich die zahlreichen Übereinstimmungen durch die Vermutung erklären, daß Barhebraeus auch sonst mit jüdischen Gelehrten Unterredungen über biblische Probleme gepflogen und sich so über die jüdischen Erklärungen unterrichtet hat[3]). Ganz ohne Beispiel in der Geschichte wären solche lehrreiche Gespräche zwischen einem jüdischen und syrischen Gelehrten nicht, finden wir doch bei Graetz[4]) die Mitteilung, daß der Gaon Hai im 10. Jahrhundert mit dem Katholikos Mar Elias I., dem Oberhaupte der morgenländischen Christen in Bagdad, befreundet war und sich nicht scheute, wenn er in seinen exegetischen Vorträgen auf eine Schwierigkeit stieß, bei diesem in betreff der syrischen Übersetzung anzufragen.

Abkürzungen:

Handschriften der Scholien (alle 4) = BH.
cod. Berolinensis Sachau 326 = S.
cod. Berolinensis Sachau 134 = s.
cod. Berolinensis Petermann I, 10 = p.
cod. Gottingensis ms. or. 18ᵃ = g.
Editionen der Peschîtô (alle 4) = Ps.
Peschîtô, ed. Lee, London 1823 = l'.
Londoner Polyglotte, ed. Walton, 1657 = l.
Urmiabibel 1852 = u.
Codex Ambrosianus, ed. Ceriani, Mailand 1876 ff. = a.
Septuaginta, ed. Lagarde, Göttingen 1883 = Sept.
Origenis Hexapla, ed. Field, Oxford 1875 = F.
Lagarde: Bibliotheca Syriaca, Göttingen 1892 = b.

---

1) Rhode: Gregorii Barhebraei Scholia in Ps. V et XVIII, Breslau 1832.
2) Vgl. G. L. Bauer (Übersetzung der [arab.] Kurzen Geschichte der Dynastien) II, S. 210.
3) Vgl. auch Schröter a. a. O. S. 496.
4) Geschichte der Juden VI, S. 7; vgl. ferner ZDMG. 12 (1858), S. 373.

Kapitel I.

[1] ܡܦܩܢܐ ܣܦܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܐܘܪܝܬܐ. ܘܗܘ ܐܝܟ ܕܢܝܚܐ ܠܡܦܩܢ ܘܡܛܠ. ܕܚܝܐ ܩܕܡܝܐ: ܡܦܩܢܐ ܐܡܪ ܣܦܪܐ ܕܗܢܐ. ܐܣܛܐܛܝܩܘܢ ܗ̄ܘ ܡܢ ܗܘ ܡܛܠܗܘܢ ܐܡܪ ܡܦܩܢܘܬܗܘܢ ܕܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܘܐܘܪܚܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܗܘ ܢܦܩ ܠܡܕܒܪܐ ܡܬܟܬܒܐ ܐܟܪܘܙܐ. «8. ܘܩܡ ܡܠܟܐ ܚܕܬܐ ܥܠ ܡܨܪܝܢ. ܕܠܐ ܝܕܥ ܗܘܐ ܠܗ ܠܝܘܣܦ» ܗ̄ ܕܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܗܘܐ ܠܗ ܠܝܘܣܦ. ܘܐܠܐ ܐܝܟ ܠܐ ܝܕܥ ܗܘܐ ܐܠܐ ܡܥܒܕܐ ܛܒܬܐ ܕܐܝܬ ܗ̄ܘ. [2]ܘܦܠܘܣܝܢܘܣ ܗܘܐ ܡܫܒܘ ܠܡܠܟܐ ܗܘܐ. «11. ܘܫܡܘ ܥܠܘܗܝ ܪ̈ܒܝ ܦܘܠܚܢܐ ܕܢܥܢܘܢ ܡܫܥܒܕܢܐ ܠܗܘܢ» ܗ̄ ܐܟܪܐ. ܗ̄ ܡܫܚܠܦܢܐ ܡܫܥܒܕܢܐ ܠܗܘܢ. «ܠܦܝܬܘܡ [3]ܘܠܪܥܡܣܝܣ» ܗ̄ [4]ܘܠܐܘܢ ܕܗܝ ܐܝܠܝܘܦܘܠܝܣ ܗ̄ ܡܕܝܢܬܐ ܫܡܫܐ ܐܘܟܝܬ ܚܡܐ. «14. ܘܐܡܪܪܘ ܚܝܝܗܘܢ» ܗ̄ ܡܪܝܪܘ. «ܒܛܝܢܐ ܘܒܠܒܢܐ» ܒܛܝܢ ܠܒܢ ܗ̄ ܘܒܠܒܢܘܬܐ. «15. ܘܐܡܪ ܡܠܟܐ ܕܡܨܪܝܢ ܠܚܬܐ ܠܚܬܐ ܠܡܚܝܬܐ» [5]ܕܫܡܗ ܚܕܐ ܫܦܪܐ [6]ܘܕܬܪܬܝܢ ܦܘܥܐ» ܗ̄ ܨܦܘܪܐ. «21. ܘܗܘܐ ܕܟܕ [7]ܕܚܠܝ ܚ̈ܝܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. [8]ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܒ̈ܬܐ» ܗ̄ ܐܝܟ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܒܪܘܚܐ ܒܟܪ̈ܣܗܘܢ܀

---

[1] > gp; bei S fehlt die Stelle von ܘܗܘ bis ܘܡܛܠ (inkl.), bei s lautet der Anfang folgendermaßen: ܠܘܬ ܢܦܩܝܢ ܣܦܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܐܘܪܝܬܐ ܕܡܦܩܢܐ. ܘܗܘ . . . . . .

[2] > S; gp: ܘܦܠܘܣܝܢܘܣ, s: ܘܦܠܘܣܛܪܘܣ.

[3] > Sgpu; l': ܘܠܪܥܡܣܝܣ.

[4] > BH; b: ܘܠܐܘܢ ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܐܝܠܝܘܦܘܠܝܣ mit einem Obelos vor ܗܝ, ebenso F: καὶ Ὢν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις mit einem Obelos, Sept: καὶ Ὢρ, ἥ ἐστιν Ἡλίου πόλις.

[5] Dazu findet sich bei g' folgende Randbemerkung: ܫܡܗܐ ܦܪܐ ܠܡܩܕܡܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܡܩܕܡܝܢ ܒܥܠܐ ܚܝܐ ܘܗܘܝܢ ܐܝܟ ܟܠܗ ܕܚܝܘܗܝ.

[6] > BH; ul': ܘܫܡܗ ܕܐܚܪܢܐ, a: ܘܫܡܗ ܕܐܚܪܝܬܐ.

[7] > BHl'; au: ܕܚܠܝ.

[8] BH; Ps: ܥܒܕ, MT: וַיַּעַשׂ לָהֶם, b: ܥܒܕܘ, Sept: ἐποίησαν.

Kapitel II.

1. «ܘܐܙܠ ܓܒܪܐ ܡܢ ܒܝܬ ܠܘܝ.. [1] ܘܢܣܒ ܒܪܬ ܠܘܝ» ܗܘ ܥܡܪܡ ܒܪ ܩܗܬ ܒܪ ܠܘܝ ܒܪ ܝܥܩܘܒ. ܢܣܒ ܝܘܟܒܕ ܒܪܬ ܠܘܝ. 2. «ܘܒܛܢܬ ܘܝܠܕܬ ܒܪܐ. [2] «ܘܛܫܝܬܗ» ܕܠܐ ܢܬܝܕܥ «ܗܘ ܠܦܪܥܘܢ. 3. «ܘܢܣܒܬ [3] ܠܗ [4] «ܩܒܘܬܐ» ܡܢ ܓܡܐ ܗܘ ܕܠܐ ܢܛܥܐ [5] «ܕܦܐܦܘܪܐ» [6] ܘܚܡܪܬܗ» ܗܘ ܩܝܪܐ ܗܘ [7] ܘܙܦܬܐ. [8] «ܘܣܡܬܗ» ܒܝܥܪܐ ܠܘ ܒ [9] ܚܘܫܒܐ ܗܘ ܠܗܘܢ ܐܘ ܐܚ. «ܚܡܘܬܗ» ܗܘ ܡܪܝܡ. [10] «ܘܩܡܬ» ܐܦ ܗܝ ܥܠ ܡܫܬܡܥܢܘܬܐ. [11] «ܘܚܙܬܗ» ܒܝܥܪܐ ܠܘ. «ܒܪܩܘܩܐ ܕܠܐ ܡܫܬܥܢܝܢ ܘܐܘܪܐ» ܗܘ ܒܪ ܕܝܢܐ ܒܪܝܢ. ܗܘ ܥܠ ܦܠܓ ܠܗ ܢܗܪܐ. 5. «ܘܢܚܬܬ ܒܪܬܗ ܕܦܪܥܘܢ [12] ܘܦܬܚܬܗ» ܗܘ [13] ܘܫܩܠܬܗ. 7. «ܐܝܙܠ ܐܩܪܐ ܠܟܝ ܐܢܬܬܐ [14] ܥܒܪܝܬܐ» ܒܝܥܪܐ ܠܘ. ܒܪܬܚܐ ܥܒܪܝܬܐ. ܗܘ ܡܪܝܢܝܬܐ. 9. «ܗܘ ܠܟܝ ܐܓܪܐ ܗܘ. [15] ܐܝܢܩܝܘܗܝ ܠܝ» ܥܒܕ ܗܘ. ܠܐ ܗܝ ܒܪܝܢ ܗܘ ܣܡܟܬ. ܒ [16] ܚܡܠܐ ܗܘ ܠܗܘܢ

---

[1] > SPs; bei pgs fehlt ܘܢܣܒ ܒܪܬ ܠܘܝ.

[2] > BHll'; u: ܘܛܫܝܬܗ, vgl. Nöldeke § 43 C.

[3] > SpPs; gs: ܠܗ.

[4] > BHu; ll': ܩܒܘܬܐ.

[5] > BHull'; bei ab fehlt dieses Wort, MT: תֵּבַת גֹּמֶא.

[6] Hierzu eine Randbemerkung bei g: ܚܡܪܐ ܗܘܝܘ ܩܝܪܐ. ܡܢ ܢܦܛܐ ܘܙܪܬܐ ܐܚܪܝܢܐ.

[7] ܘܙܦܬܐ bei b mit einem Aster., ebenso nach F: θίβιν (oder θίβην) παπύρου, doch einige codd. nach ihm auch ohne Aster., bei Sept nur: θῆβην.

[8] > Sll'; u: ܘܣܡܬܗ, vgl. Nöldeke § 42, pgs: ܘܣܡܬܗ.

[9] > S; pgs: ܝܡܐ.

[10] > BHull'; a: ܘܩܡܬ, vgl. Nöldeke § 27.

[11] > BH; Ps: ܘܚܙܬܗ.

[12] > BH; Ps: ܘܦܬܚܬܗ.

[13] > BH; dagegen hat b: ܫܩܠܬܗ und ebenso Sept: ἀνείλατο αὐτήν.

[14] > S; bei p fehlt: ܒܝܥܪܐ ܠܘ, bei gs folgt auf ܐܢܬܬܐ nur ܥܒܪܝܬܐ.

[15] > BHu; l': ܐܝܢܩܝܘܗܝ, vgl. Nöldeke § 190 D, a: ܐܝܢܩܝܗܝ.

[16] > S; pgs: ܐܓܪܐ.

ܐܦ ܐܢܫ. «¹⁾ܘܫܟܚܘ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܠܘܬ ²⁾ܐܘܪܫܠܡ» ܕܡܛܠ ܗܘ ܘܥܒܕ ܗܘ. ܐܦ ܣܡ ܕܒܘܪܐ ܠܡܥܢܐ ܕܡܨܪܝܐ. 10. «ܘܐܬܐ ܠܘܬ ܒܪܬܐ ܕܦܪܥܘܢ ܘܗܘܐ ܠܗ ܠܒܪܐ» ܘܩܪܬ ܫܡܗ ܡܘܫܐ. ܡܛܠ ³⁾ܕܐܡܪܐ ܕܡܢ ܡܝܐ ⁴⁾ܡܫܝܬܗ» ܗܘ ⁵⁾ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܡܫܟܚ ܗܘ ܕܐܬܪܡܝ. ܘܫܡܗܐ ܕܒܪܬܐ ܕܦܪܥܘܢ. ܘܠܐ ܟܕ ܢܦܩ ܢܫܟܚ: ܕܒܬܪ ܗܘ ܘܡܬܐܡܪ ܒܬܪܗ. ܘܐܡܪܐ ܕܐܬܪܘܗܝ. ܡܛܠ ⁶⁾ܕܐܬܝܗܘܢ ܗܘܘ. 15. «ܘܫܡܥ ܦܪܥܘܢ ܦܬܓܡܐ ܗܢܐ» ܗܘ ܕܒܬܪܐ ܗܘ ܕܩܛܠܗ ܡܛܠ ܡܕܡ ܠܡܨܪܝܐ. ܗܘ ⁷⁾ܦܪܥܘܢ ܗܘ ܠܡܩܛܠ. ܘܫܡܥܐ ܢܦܩ ܠܘܬ ⁸⁾ܦܪܥܘܢ. 16. «ܘܠܟܘܡܪܐ ܕܡܕܝܢ ܫܒܥ ܒܢܢ ܗܘܝ. ܘܐܬܝ ܘܕܠܝ ܘܡܠܝ ⁹⁾ܪܗܛܐ» ܗܘ ܥܘܡܩܐ. ܗܘ ܠܡܫܩܝܘ. 17. «ܘܐܬܘ ܪܥܘܬܐ ¹⁰⁾ܘܛܪܕܘ ܐܢܝܢ» ܕܡܢ ܥܠ ܘܕܠܝ ܐܢܫ ܗܘ ܦܪܫ

¹⁾ > BH; Ps: ܘܢܫܩܘܢ ܐܢܫܐ ܠܚܕܐ.

²⁾ > BHl; u: ܘܐܣܬܟܪܘܗܝ, vgl. Nöldeke § 175 B und § 45.

³⁾ Hierzu bei S eine Randbemerkung, die zum Teil sehr schlecht lesbar ist: ܦܪܥܘܢ ܕܒܫܘܡܠܗ ܐܢܬܬ ܡܫܡܠܝܐ/ܐܢܬܬ ܐܘܠܝ ܡܘܫܐ. ܘܒܪܬܗ ܕܡܠܟܐ ܒܫܡܐ ܠܡܨܪܝܐ ܕܗܝ ܢܫܩܬ ܕܒܪܬܗ ܕܦܪܥܘܢ ܦܪܫ ܠܗ ܘܗܘ ܗܝ ܐܢܬܬ ܒܪܗ ܡܠܟܐ ܕܡܫܡܘ(?); ferner eine ähnliche Randbemerkung bei g: ܒܪܬܗ ܕܦܪܥܘܢ ܕܫܡܗ ܠܡܘܫܐ ܡܢ ܡܝܐ. ܡܫܟܚܐ ܢܫܡܐ ܡܕܝܢ. ܘܐܬܐܡܪܘ(?) ܗܘܬ ܐܢܬܬ ܒܪܗ ܡܠܟܐ ܕܡܫܡܘ; vgl. dazu auch Barhebraeus, Chronic. syr. (ed. P. Bedjan, Paris 1890), S. 13; in der hebr. Literatur wird die Tochter Pharaos בתיה genannt, vgl. u. a. I Chron. IV, 18, Midr. Schem. r., Abschnitt I zu Kap. V, 10 und auch Midr. Jalkut zur Stelle. Ferner bei g folgende Randbemerkung: ܠܐ ܗܘ ܥܠ ܗܘ ܡܫܡܐ ܗܘ ܠܐ ܡܢ ܡܝܐ ܡܫܝܬܗ.

⁴⁾ > BHl; u: ܡܫܝܬܗ, vgl. Nöldeke § 176 B.

⁵⁾ Der Sinn dieser Bemerkung ist mir nicht klar geworden.

⁶⁾ > Sp; gs: ܕܐܬܝܗܘܢ, vgl. Nöldeke § 176 E.

⁷⁾ > Sg; ps: ܦܪܥܘܢ.

⁸⁾ > pgs; S: ܦܪܥܘܢ.

⁹⁾ > BHl; u: ܪܗܛܐ.

¹⁰⁾ > BHu; l: ܛܪܕܘ.

ܐܝܟ ܡܢ ܕܩܕܡܐ ܕܢܩܪܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ. 18. «ܘܐܬ̈ܝ ܠܘܬ [1]ܪܥܘܐܝܠ ܐܒܘܗܝܢ» ܗ̄ܘ ܫܡܐ ܟܗܢܐ ܕܡܕܝܢ. ܘܫܡܗ ܬܠܬܐ ܗܘ. ܘܚܘܬܢܐ ܪܥܘܐܝܠ. 20. «ܠܡܢܐ [2]ܫܒܩܬܝܢܝܗܝ. [3]ܩܪ̈ܝܢ [4]ܩܪܝܢܝܗܝ» [5]ܠܡܐ ܐܘ ܡܣܥܕܬܐ. 21. «ܘܨܒܐ ܠܗ ܠܡܥܡܪ ܥܡܗ ܓܒܪܐ» ܠܡܐ ܕܝܢ ܗ̄ܘ ܨܒܝܢܐ. ܟܕ ܫܡܥ ܕܢܦܩ ܗ̄ܘ ܐܘܪܚܐ. [6]ܘܡܠܟܐ ܗ̄ܘ ܡܨܪܝܐ ܡܝܬ. 23. «ܘܐܬܬܢܚܘ ܟܕ ܫܡܥܘ ܡܢ ܡܫܬܥܝܢܐ ܕܡܝܬ» ܡܠܟܐ ܐܘ ܟܕ ܚܙܘ ܡܢ ܐܢܫܐ. 24. «ܘܫܡܥ ܐܠܗܐ ܐܢܚܬܗܘܢ» ܡܠܟܐ ܗܘ. 25. «ܘܚܙܐ ܐܠܗܐ ܠܒ̈ܢܝ ܐܝܣܪܝܠ [7]ܘܝܕܥ ܐܢܘܢ» ܗ̄ܘ ܕܝܢ ܐܢܘܢ. ܗ̄ܘ ܘܐܬܝܕܥ ܠܗܘܢ ❖

Kapitel III.

ܢܣܒܐ ܕܐܢܫ: 1. «ܘܕܒܪܗ [8]ܠܥ̈ܢܐ ܠܡܕܒܪܐ» ܗ̄ܘ ܠܒܪܝܬܐ. «ܘܐܬܐ ܠܛܘܪܗ ܕܐܠܗܐ [9]ܠܚܘܪܒ» ܗ̄ܘ ܣܝܢܝ ܕܐܠܗܐ ܐܬܓܠܝ ܠܡܘܫܐ ܡܢ ܩܕܡ ܠܚܘܪܒ. ܡܕܝܢܐ ܐܪܒܥ ܦܪܨܘܦܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܟܢܫܐ [10]ܘܩܬܘܠܝܩܘܣ ܣܝܢܝ. 2. «ܘܐܬܚܙܝ ܠܗ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ. ܒܫܠܗܒܝܬܐ ܕܢܘܪܐ ܡܢ ܓܘ ܣܢܝܐ» ܗ̄ܘ ܒܢܘܪܐ ܡܫܠܗܒܬܐ ܠܥܠ ܐܝܠܢܐ ܒܝܘ ܕܣܢܝܐ ܡܢ ܢܘܪܐ

---

1) > BH u MT; l': ܪܥܘܐܝܠ; hierzu bei g eine Randbemerkung: ܪܥܘܐܝܠ: ܡܪܚܡ ܠܐܠܗܐ.

2) > S a ll'; pgsu: ܫܒܩܬܝܢܝܗܝ.

3) > BH; Ps MT haben vor ܩܪ̈ܝܢ noch ܠܓܒܪܐ.

4) > BH a; u ll': ܩܪܝܢܝܗܝ.

5) Die Stellung der massoret. Glossen gewöhnlich nach S; p g s setzen sie hier wie auch sonst unmittelbar hinter das betreff. Wort.

6) > S g p; s: ܘܡܠܟܐ.

7) > BH; Ps MT: ܘܝܕܥ ܐܠܗܐ.

8) > p g s u; S: ohne Sējamē, a: ܠܥܢܐ, ll': ܠܥ̈ܢܐ.

9) Hierzu eine Randbemerkung bei g: ܚܘܪܒ ܡܕܒܪܐ ܚܪܝܒܐ. ܘܡܛܠ ܚܘܪܒܗ ܕܛܘܪܐ ܡܬܩܪܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܫܡܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܫܡܝܐ ܠܡܢ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܒܛܘܪܐ ܕܝܠܗ ܘܐܬܚܙܝ. ܡܛܠ ܕܫܡܝܐ ܠܐ ܦܫܝܛ ܐܠܐ ܒܥ̈ܝܢܐ ܡܬܚܙܝܢܘ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ: ܒܥܝܢܐ ܐܠܗܘܬܗ.

10) > S; p g s: ܘܩܬܘܠܝܩܘܣ.

ܢܗܘܐ ܕܠܐ ܝܩܕ. ܕܐܦ ܠܗ ܡܢ ܦܢܝܗ ¹⁾ܡܪܝܐ ܕܢܚܙܝܘܗܝ. 4. »²⁾ܘܩܪܐ ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܢ ܓܘ ܣܢܝܐ ܘܐܡܪ: ܡܘܫܐ ܡܘܫܐ« ܗ̄ܘ ܕܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ ܒܦܪܨܘܦܐ ܡܠܐܟܐ ܗܘܐ. ܘܗܘ ܕܐܫܬܡܗ ³⁾ܡܠܠ ܒܫܡܗ. ⁴⁾ܚܕ ܐܠܗܐ. 5. »ܘܐܡܪ: ܠܗ ܠܐ ܬܬܩܪܒ ܠܗܪܟܐ. ܫܪܝ ⁵⁾ܡܣܐܢܝܟ ܡܢ ܪ̈ܓܠܝܟ. ܡܛܠ ܕܐܬܪܐ ܕܩܐܡ ܐܢܬ ܒܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ. ܐܬܪܐ ܗܘ ܩܕܝܫܐ« ܗ̄ܘ ܒܡܫܡܫܢܘܬܟ ⁶⁾ܡܢ ܠܡܫܡܫ ܐܢܬܬܗ ܘܒܢ̈ܘܗܝ ܟܕ ܫܥܒܕܘܗܝ. ܘܠܡܗܕܘܗܝ ܢܦܠ ܠܡܪܘܝ ܐܘܦ ܠܗ. ܘܐܚܝܕܐ ܕܝܢ ܕܡܫܘܚܬܐ ܕܩ̈ܘܛܢܐ ܡܢܥ ܥܠܬܐ ܠܗܘ ܡܕܡ ܢܟܦܐ. ܕܢܬܬܪܝܡ ܠܟܝܢܐ ܕܒܪ ܐܠܗܐ ܩܝܡ ܠܗ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܠܟܠ ܟܘܡܪ̈ܐ ܒ ⁷⁾ܡܣܐܢܝܗܘܢ ܫܪܝܢ ܠܡܫܡܫܘ. ܚܢܢ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܢܦܩܘܢ ܛܘܗܡܗ ܕܐܒܪܗܡ ⁸⁾ܒܪ̈ܓܠܝܢ ܦܫܝܛܢ. ܒܪ̈ܓܠܝܢ ܡܣܐܢܢ. ܡܕܒܪܐ ܕܗܘܐ ܕܒܗ: ܡܛܠ: ܒ ܪ̈ܓܠܝܢ. 6. »ܘܛܫܐ ܐܦ ܡܘܫܐ ܐܦ̈ܘܗܝ. ܡܛܠ ܕܕܚܠ ܕܢܚܘܪ ܠܘܬ ܐܠܗܐ« ܗ̄ܘ ܡܫܪܝܐ ܕܒܗ ܡܢ ܢܘܪܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܝܩܕ. ܫܪܐ ܟܝܢ ܕܒܐܘܣܐ ܠܐ ܡܬܚܙܐ. 8. »ܠܐܪܥܐ ܕܪܕܝܐ ܚܠܒܐ ܘܕܒܫܐ« ܗ̄ܘ ܒܗܝܢ ܐܝܬ ܐܘܢܐ ܒܠܘܣܝ ܡ̈ܛܢܐ ⁹⁾ܕܚܕܝܪܐ ܘܡܠܐܪ ܕܐܪܥܐ ܚܒܫ. »ܠܐܪܥܐ ܕܟܢܥܢܝܐ ¹⁰⁾ܘܚܬ̈ܝܐ« ܒܫܡܗ ܚܕ ܕܠܐ ܥܒܪ. »ܘܐܡܘܪ̈ܝܐ ܘܦܪ̈ܙܝܐ ܘܚ̈ܘܝܐ ܘܝܒܘ̈ܣܝܐ« ܗ̄ܘ ܕܐܘܪܫܠܡ. 11. »ܡܢ ¹¹⁾ܐܢܐ« ܒܢ̈ܝ ܐܠܦ ¹²⁾ܘܐܡܪ ܠܗ. »ܕܐܠܐ ܠܘܬ ܦܪܥܘܢ« 12. »ܘܐܡܪ ܕܐܢܐ ܐܗܘܐ ܥܡܟ. ܡܛ

1) > Ss; pg: ܡܪܝܐ.

2) > Sps; gPs: ܘܩܪܐ.

3) > Sp; gs: ܡܡܠܠ.

4) > S; pgs: ܗܘ ܐܠܗܐ.

5) > Spsll; g: ܡܣܐܢܝܟ; au: ܡܣܐܢܟ.

6) > S; bei pgs fehlt ܡܢ.

7) > pgs; bei S: ܡܣܐܢܝܗܘܢ, doch am Rande ebenfalls: ܡܣܐܢܝܗܘܢ.

8) > S; bei pgs steht dieses Wort vor ܛܘܗܡܗ.

9) > Ssp; g: ܕܚܕܝܪܐ, vgl. Nöldeke § 87.

10) > BHa; ulf: ܘܚܬܝܐ; MT: וְהַחִתִּי.

11) > BHl; u: ܐܢܐ.

12) > pgs; bei S fehlt ܘܐܡܪ ܠܗ.

ܘܐܦܩܗ» ܒܝܕ ܚܠ »ܠܒܟܪܐ ܡܢ ܡܪ̈ܘܗܝ. ܐܦܩܢܝ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܠܟܠ ܗܘܐ ܠܗ ܐܘܪܚܐ ܗܘܐ» ܒܝ̈ܬܐ ܡܫܠܐ ܘܐܦܩܗ ܒܝܕ ܡܘܫܐ ܘܠܐ ܣܟܡ. ܗ̄ܘ ܡܢ ܕܦܪܩܗ ܐܬܐ. 13. «ܘܦܬܚܘ» ܠܗ. ܦܬܚ» ܒܟܘܪ ܡܦܬܚ «ܦܬܚܘ» ܗ̄ܘ[1] ܦܬܚ̈ܐ ܦܬܚܘ. «ܦܬ̈ܚܐ ܐܡܪ ܠܒܘܟ» ܗ̄ܘ ܡܫܠܐ ܕܦܣܝܩܐ ܠܐܪܥܐ ܕܢ̈ܣܠܐ[2] ܢܒܟܘܢ ܗܘܘ ܠܒܢܘ ܪܚܠ. ܠܐܠܐܟ ܡܛܘܠ ܕܒܢ̈ܝܗ ܘܢܦ̈ܪܩܘܢ ܒܝܬ ܐܠܗܘܗܝ ܦܪ̈ܘܩܐ. 14. «ܘܐܡܪ ܐܠܗܘܐ ܠܡܛܘܠ. ܐ[3]ܕܢܫܝܘ ܦ̈ܪܩܐ ܘܢܫܝܘ» ܗ̄ܘ ܗܘ[4] ܘܐܣܠܩܘܢ ܘܡܫܬܪܝܢܐ ܐܣܠܩܘܢ. ܢܩܝܐ ܕܝ ܦܩܦܩ ܦܪܝܢ ܠܗ. ܡܫܠܐ ܕܡܩ̈ܕܡܝܢ ܘܐ̈ܡܪ[5] ܒܝ ܒܟܘܪ ܡܢ ܒܟܘܪܐ ܕܡܫܠ ܗܘܐ. ܒܗܘܢ ܕܐܘܠܐ ܒܢܝ̈ܫܐ ܦܫܩܘܢܝ ܒܡܘܢܐ ܗܘܝܐ | TT | TT. ܘܒܪܘܢ ܕܚܕܐ ܗܘ ܗ̄ܘܝ ܒܒܢܝ̈ܐ [6]ܘܡܘܢܐ. ܗ̄ܘܐ ܕܒܢܝ̈ܐ ܐܝܟ ܦܠ ܗܘ ܕܡܘܢܐ. ܡܢ ܠܒܠ ܠܡܣܟ ܐܝܟ ܒܢܝ̈ܐ ܢ̈ܘܚܘ ܡܫܡܫܐ ܗ̄ܘ ܗܦܘ ܘܐܣܠܩܘܢ. ܘܡܢ ܠܡܣܟ ܠܒܠ ܐܝܟ ܡܘܢܐ ܦܩܦܩ. ܡܫܠ ܘܠܐ ܦܝܠ ܡܫܒܠܐ ܦܩܝ. 15. «ܗܘܐ ܡܫܟ ܠܒܠܟܘܢ. [7]ܘܗܘܐ ܘܒܢܘܢ ܒܢܘܢ» ܗ̄ܘ ܕܒܠ ܗܘ ܐܫܟܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܟܢܝܫܬܗ. ܟܕ ܒܠܫܘܢ ܠܐ ܦܢܝܗ ܘܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܐܢܐ. 22. «[8]ܐܢ ܐܫܬܐܠ ܐܠܗܐ ܡܢ ܡܘܚܕܢܐ ܘܡܢ ܐܘܠܗ ܒܒܝܬܗ ܦܘܠܐ ܕܪܘܚܐ» ܗ̄ܘ ܣܛܦ ܦܘܫܚܐ ܘܐܦܩܢܗ ܐܝܟ ܦܩܝ. «ܘܬܦܘ ܠܒܪ̈ܬܐ» ܗ̄ܘ ܦܝܦܘ܀

---

[1]) ܦܬܚ und ܦܬܚܐ bedeuten dasselbe, aber weil das letztere gebräuchlicher ist, verwendet es Barhebraeus hier wohl zur Erklärung des ersteren.

[2]) > S; pgs: ܢܒܟܘܢ.

[3]) > S; pg: ܐܕܢܫܝܘܗܝ̈ ܦ̈ܪܩܐ ܘܢܫܝܘ, s: ܐܕܢܫܝܘ ܦ̈ܪܩܐ ܘܢܫܝܘ, in den Editionen noch andere Varianten; hierzu auch eine Randbemerkung bei g: ܐܘܚܝܘ. ܐܚܪܢܐ. ܐܡܪ. ܐܠܗܘ̄. ܐܝܟ ܕܐܠܗܝ. ܘܐܠܗܐ ܕܐܠܗܘ̄ ܐܚܪܢܐ ܡܫܪܐ.

[4]) > S; bei gps fehlt ܗܘ.

[5]) > S; pgs: ܘܐ̈ܡܪܘ.

[6]) > Sgs; p: ܘܒܡܘܢܐ.

[7]) > BH a u MT; 11′: ܗܘܐ.

[8]) > BH; bei Ps fehlt ܐܢ, MT: וְנֵאלְכָה.

Kapitel IV.

2. «ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ. ܡܢܘ ܗܢܐ ܕܒܐܝܕܟ. ܘܐܡܪ. ܚܘܛܪܐ» ܗܘ̄ ܠܗ ܡܢ ܠܐ ܢܬܒܥܠ ܡܫܐܠܬܐ ܐܠܐ ܕܢܬܬܩܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܫܐ. ܕܡܢ ܚܘܛܪܐ ܗܘ ܚܘܝܐ ܗܘܐ. ܐܦ ܐܢܐ ܡܪܢܐ ܕܡܢ ܕܘܪ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ. ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ ܠܟܪܣܐ. 6. «ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ ܬܘܒ. ܐܥܠ ܐܝܕܟ ܠܥܘܒܟ. ܘܐܥܠ ܐܝܕܗ ܠܥܘܒܗ ܘܐܦܩܗ. ܘܗܘܬ ܐܝܕܗ ܡܓܪܒܐ ܐܝܟ ܬܠܓܐ» ܗܘ̄ ܐܝܟ ܐܢܐ ܠܟܠ ܕܒܟܪܣܐ ܕܪܕܝܐ ܥܠ ܠܚܘܪܝܗ. ܘܡܬܐ ܢܦܩ ܡܢܗ. ܡܢ ܕܢܬܟܠ ܡܬܪܥܡܐ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܕܡܬܒܪܝܢ [1]ܒܚܘܛܪܐ ܢܦܫܘ. ܠܟܪܣܐ ܕܝܢ ܕܡܫܟܢܝܢ. ܒܐܝܕܐ. 10. «ܡܡܠܠ ܕܠܝܬ ܡܠܠܐ» [2]ܒܫܒܩ ܠܝܡܝܢ ܡܢܡܠܐ. «ܡܡܠܠ ܠܝܫܢܐ ܐܢܐ» ܒܒܝܬ ܠܫܢܐ. ܗ̄ ܚܣܝܢ [3]ܩܠܐ ܓܝܪ ܘܥܒܝܪ ܠܫܢܐ ܐܢܐ. 12. «ܘܐܠܦܝܟ ܡܕܡ ܕܬܡܠܠ» ܗ̄ ܘܐܚܘܝܟ. 13. «ܫܕܪ ܒܝܕ ܡܢ ܕܫܕܪ ܐܢܬ» ܗ̄ ܐܢܬ ܚܙܝ ܐܢܫܐ ܕܫܦܝܪ ܘܕܠܗ ܠܫܕܪ. 16. «ܘܗܘ ܢܗܘܐ ܠܟ ܡܡܠܠܢܐ» ܗ̄ ܘܗܘ ܢܗܘܐ ܠܟ ܦܘܡܐ. «ܘܐܢܬ ܬܗܘܐ ܠܗ [4]ܠܐܠܗܐ» ܗܘ̄ ܐܢܬ ܬܦܩܘܕ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܠܐܠܗܐ. ܠܗ ܠܐܗܪܘܢ. ܘܗܘ ܢܣܒ ܡܢܟ [5]ܢܡܠܟ ܠܥܡܐ ܢܡܪ. ܗ̄ ܐܢܬ ܕܝܢ ܠܗ ܬܗܘܐ ܐܝܟ ܕܠܡܠܟܐ ܐܠܗܐ. 18. «ܘܗܦܟ ܡܫܐ ܘܐܙܠ ܠܘܬ ܝܬܪܘ ܚܡܘܗܝ» ܗ̄ ܠܐ ܐܦܠܐ ܚܡܘܗܝ ܕܐܠܗܐ [6]ܒܡܫܘ ܚܡܘܗܝ. ܡܢ ܢܦܫ ܗܘܐ ܕܢܫܬܐܠ [7]ܗܘ ܘܐܦ [8]ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ ܡܫܠܡ ܠܗ ܥܠ ܡܕܡ ܠܡܫܬܡܠܝܘ. ܐܠܐ ܚܣܝܐ ܐܢܘܢ ܡܡܠܠܐ.

ܕܢܚܘܬ ܠܡܨܪܝܢ: 19. «ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܫܐ ܒܡܕܝܢ. ܗܦܘܟ ܙܠ

---

1) > pgs; S: ܒܚܘܛܪܐ.

2) Vgl. Nöldeke § 145 E.

3) Bei b ܚܣܝܢ mit Aster., nach F in den griechischen Codices: ἰσχνόφωνος γὰρ καὶ βραδύγλωσσος ἐγώ εἰμι ohne Aster., in Sept fehlt γάρ.

4) > BHaul; l': ܠܐܠܗܐ.

5) > S; pgs: ܢܡܠܟ.

6) > S; pgs: ܒܡܫܘ ܚܡܘܗܝ.

7) > Sgs; p: ܗܘ.

8) > g; ps: ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ.

ܠܡܨܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܫܡܗ ܠܡܘܫܐ [1]ܠܚܣܘܢ ܟܗܢܐ ܕܟܗܢܐ ܗܘܐ ܗܘܐ [2]«ܢܥܡܐ» ܗ̄ ܕܡܕܒܪܢܐ ܦܠܚܝܢ ܗܘܐ ܕܢܚܫܝܢ. ܐܘܚܕܢܐ ܐܬܐܠܦ ܐܠܗܐ ܕܝ ܡܟܬܒ ܠܗ ܠܡܥܒܕ ܕܫܒܥܝܢ ܕܡܫܘܚܝܢ ܦܘܪܢܝ ܗܘܐ. 21. «ܘܐܢܬ [3]ܚܙܝ ܠܟ ܠܟܘܢ. ܘܠܐ ܢܬܦܢܘܢ ܠܟܣܦܐ» ܗ̄ ܕܐܠܦܘܢ ܘܥܣܪܘܬܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܟܢܫܐ ܐܬܐ. 22. «ܕܢܢ ܠܥܡܐ ܒܟܠܙܒܢ» ܗ̄ ܕܠܐ ܕܢܗܘܐ. ܕܐܝܟ ܕܡܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܢܕܘܢܘܢ. 24. «ܘܫܡܥ ܠܗ ܡܘܫܐ» ܗ̄ [4]ܡܠܐܟܐ. «ܘܟܠ ܠܡܬܠܬ ܠܡܥܒܕ. 25. ܘܒܡܥܒܕ ܕܐܠܗܐ «ܒܛܘܪܐ» ܗ̄ [5]ܩܘܦܣܐ ܐܘܟܝܬ ܣܦܣܝܪܐ. «ܘܥܒܕ ܡܘܫܐ ܕܢܘܦܐ» ܗ̄ ܟܠܗ ܠܩܛܝܠܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܛܠ ܡܘܫܐ ܠܐܠܗܘ ܘܠܒܢܘܗܝ ܥܡܗ ܐܠܗܘܢ. ܐܡܪ ܠܗ ܕܠܥܡܗ. ܘܐܦ ܠܐ ܢܫܬܡܠܝ [6]ܕܥܒܕ ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܟܬܝܒ ܕܐܝܬ ܒܢܝ ܠܡܨܪܝܢ. ܘܡܠܟܘܢ ܐܘܦ ܐܝܟ [7]ܕܪܘܫܐ ܠܗ ܠܐܒܘܗܘܢ. ܘܫܡܥ ܗܘܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܡܥܒܕ ܠܡܕܒܪܐ [8]«ܗܘܐ ܒܚܘܪ ܠܗ ܠܡܘܢ. [9]ܘܐܬܐ [10]ܘܐܬܝ ܠܘܬܗ [11]ܠܚܕܐ». ܕܚܙܐ [12]ܕܝ ܡܢ ܠܐ ܐܬܪܥ ܗܘܐ. ܠܥܠܡܐ ܐܪܥܐ ܠܟܕܘ. ܡܕܒܪܢܐ ܕܠܐ ܕܠܐ ܫܡܝܐ ܐܬܐ. ܡܘܕܝܐ ܐܝܬ ܠܟܘܢ. «ܘܐܫܪܝ ܠܢ ܒܥܠܕܒܒܝܢ» ܗ̄ ܕܝܠܗ ܟܘܠ ܕܐܢܫܐ. ܠܐ ܐܝܬ ܡܠܝܢ. ܘܐܦ ܐܢܫܝ ܒܥܠܕܒܒܐ ܕܡܨܪܝܢ

---

1) > SPs; pgs: ܠܚܣܘܢ ܟܗܢܐ.

2) > SpgPs; s: ܠܥܡܐ.

3) > BH1'; au: ܚܙܝ.

4) > BH b, dagegen Sept: ἄγγελος κυρίου, nach F einige Codices ebenso, andere wie die Sh nur: ἄγγελος, Targ. Onkelos und Jonathan: מלאכא.

5) Bei b: ܩܘܦܣܐ mit der Anmerkung: ܣܦܣܝܪܐ ܐܝܟ ܕܝܢ; Sept und F: ψῆφον, doch nach F an dem Rande eines Codex auch die Variante: μάχαιραν; ξίφος ἰδάνι.

6) > S; pgs haben noch ܠܗ vor ܕܥܒܕ, das wohl überflüssig ist.

7) > pgs; S: ܕܪܘܫܐ.

8) Exod. XVIII, 6, wohl frei zitiert.

9) > BH; PsMT haben vor ܘܐܬܐ noch: ܐܬܐ ܠܘܬܗ.

10) > BH; Ps: ܘܐܬܝܘܗܝ.

11) > BHMT; Ps: ܠܚܕܐ.

12) > S; bei pgs fehlt ܕܝ.

ܦܣܩ ܡܠܘܗܝ ܐܡܪܢܐ. «ܫܡܥܬ ܕܝܕܥܬ [1]ܐܝܟ ܟܠ» ܗ̄ܘ ܒܥܘܬܐ ܕܗܘܬ ܚܢܐ ܘܠܐ ܡܢܗ ܢܦܠ ܐܘܪܚܐ ܟܕ ܡܘܫܐ. [2]ܒܗ̄ [3]ܠܟܠ ܥܘܬܪ ܣܓܝܐ. ܐܠܐ: ܦܘܡ ܕܝܠܗ ܕܐܘܬܝܘܬܐ [4]ܕܚܝܢ. 26. «ܘܐܦܝܣ ܡܢܗ» ܗ̄ܘ ܡܢ ܡܘܫܐ. ܗ̇ܘ ܕܟܠ ܠܡܫܝܚܘ܀

Kapitel V.

7. «ܗܝܢܘܢ ܕܐܬܐܡܪ ܕܢܗܘܘܢ [5]ܠܗܘܢ ܕܐܬܐ» [6]ܗ̄ܘ ܢܟܦܝܢ. 8. «ܡܛܠ ܕܒܛܝܠܐ ܐܢܘܢ» ܗ̄ܘ ܕܟܠܐ ܒܪܘܟ ܠܗܘܢ ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܫܪܐ ܠܡܦܩܗܘܢ. ܘܐܦ ܢܦܠ ܠܗ ܦܘܠܚܢܐ. ܘܒܛܝܠܐ ܒܣܒܪܐ ܗ̇ܘ ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܦܘܠܚܢܐ. ܘܐܦ ܫܪܐ ܠܡܦܩܗܘܢ. 9. «ܢܬܝܩܪ ܦܘܠܚܢܐ [7]ܥܠ ܓܒܪܐ ܗܢܘܢ ܒܗ» ܗ̄ܘ ܒܦܘܠܚܢܐ ܒܣܒܪ ܒܗ. ܟܒܪܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܒܪܘܟܐ ܡܛܘܠܐ. 12. «ܠܡܩܦܫ ܩܛܐ ܕܬܒܢܐ» ܒܢܒܪ ܡܢܐ ܘܐܘܒܠ ܠܗ ܗ̄ܘ [8]ܡܢ ܩܛܐ. 14. «ܘܐܬܢܓܕܘ ܦܘܪܫܢܐ ܕܒܢܝ ܝܣܪܝܠ» ܗ̄ܘ ܐܬܢܓܕܘ ܢܘܩܫܐ ܕܒܥܠܡܐ ܡܢܘܗܝ ܫܘܥܒܕܐ. 17. [9]«ܡܒܛܠܝܢ ܗܘܘ» ܒܢܒܪ ܡܢܐ ܘܐܘܒܠ ܠܗ. [10]«ܒܛܝܠܝܢ ܐܢܬܘܢ» [11]ܒܡܣܠ ܒܗ ܘܐܘܒܠ ܠܗ. «ܡܛܠ ܗܢܐ [12]ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܕܐܙܠ ܢܕܒܚ

---

1) > BHau; 11'MT: ܐܝܟ.

2) > S; pgs: ܒܗ̄.

3) > Spg; bei s fehlt alles von ܠܟܠ an bis ܢܟܦܝܢ (exkl.).

4) > BH; ungenaues Zitat, da bei b: ܕܝܠܗ ܕܟܠ.

5) > SPsMT; pg: ܠܗ.

6) > S; pg haben noch ܒܗ̄ vor ܗ̄ܘ, auch wird durch b ܢܟܦܝܢ als Zitat aus der Sh bestätigt.

7) > S; bei gp fehlt: ܥܠ ܓܒܪܐ ܗܢܘܢ ܒܗ ܗ̄ܘ ܒܦܘܠܚܢܐ, bei s fehlt alles von ܢܬܝܩܪ (inkl.) bis ܒܗ (exkl.).

8) Vgl. Nöldeke § 23 I und Weingarten a. a. O.

9) > pgsu; l': ܡܒܛܠܝܢ ܗܘܘ, S: ܡܒܛܠܝܢܗܘܢ ܒܡܣܠ ܒܗ ܘܐܘܒܠ ܠܗ, vgl. Nöldeke § 167, Anm. 1.

10) > SPs; pgs: ܒܛܝܠܝܢ.

11) > pgs (die auch noch: ܗ̄ܘ vor ܡܛܠ ܗܢܐ haben), bei S fehlt diese Glosse.

12) > pgsPs; S: ܐܡܪܝܢ.

ܠܡܚܙܐ» ܗ̄ܘ ܕܡܦܩܢܐ ܡܢܗܘܢ ܒܟܘܢ ܢܦܩܘ (1)ܦܘܪܢܣܐ. 21. «ܘܐܬܚܪܥܡܘ ܠܒܘܫ (2)ܡܢ ܩܕܡ ܦܪܥܘܢ» ܗ̄ܘ ܐܒܐܫܬܘܢ ܠܒܘܫ ܡܢ ܩܕܡ ܦܪܥܘܢ. 23. «(3)ܘܡܢ ܥܕܢܐ ܕܐܬܝܬ ܠܘܬ ܦܪܥܘܢ. ܠܡܡܠܠܘ ܒܫܡܟ. (4)ܐܒܐܫ ܠܥܡܐ ܗܢܐ» (5)ܗ̄ܘ ܗ̄ܘ ܐܒܐܫ ܀

Kapitel VI.

2. «ܐܢܐ ܐܢܐ ܡܪܝܐ. 3. ܘܐܬܚܙܝܬ ܠܐܒܪܗܡ ܘܠܐܝܣܚܩ ܘܠܝܥܩܘܒ (6)ܒܐܠ ܫܕܝ ܐܠܗܐ. ܘܫܡܝ ܡܪܝܐ ܠܐ ܐܘܕܥܬ ܐܢܘܢ» ܗ̄ܘ (7)ܥܒܕܘܬܐ ܒܠܒܘܫ ܡܠܟܘܬܐ ܠܐܒܗܝܢ. ܘܐܝܟܢܐ ܗܘܝܬ ܘܐܝܬܝ. ܘܒܠܒܘܫ ܕܗܘ ܐܢܐ. ܠܐ ܐܬܚܙܝܬ ܐܝܟ ܐܝܢ ܕܐܢܐ. ܕܚܝܠܐ ܘܐܪܝܟܐ: 14. «ܘܒܢܝ ܪܘܒܝܠ ܒܘܟܪܗ (8)ܕܐܝܣܪܐܝܠ» ܗ̄ܘ ܐܝܟܢܐ ܡܬܚܫܒ ܒܟܠܗܘܢ ܫܪܒܬܐ. ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢ ܥܡܡܐ ܘܐܘܡܘܬ ܠܡܘܫܐ. «ܒܢܝ ܪܘܒܝܠ. ܚܢܘܟ ܘܦܠܘ ܘܚܨܪܘܢ ܘܟܪܡܝ. 15. ܘܒܢܝ ܫܡܥܘܢ. (9)ܝܡܘܐܝܠ ܘܝܡܝܢ (10)ܘܐܗܪ ܘܝܟܝܢ ܘܙܘܚܪ (11)ܘܫܐܘܠ ܒܪ ܟܢܥܢܝܬܐ» ܗ̄ܘ (12)ܦܘܢܝܩܝܬܐ. 16. «(13)ܒܢܝ ܠܘܝ. ܓܪܫܘܢ ܘܩܗܬ (14)ܘܡܪܪܝ»

---

1) > S; pgs: ohne Sējamē.
2) > BH; PsMT: ܒܥܝܢܝ.
3) > pgs; S hat noch: ܗ̄ܘ hinter ܦܪܥܘܢ.
4) > BH; Ps: ܐܒܐܫ.
5) > S; bei pgs fehlt ܗ̄ܘ.
6) > SPs; pg: ܒܐܠܫܕܝ, s: ܒܐܠܫܕܝ, MT: בְּאֵל שַׁדָּי.
7) > S; pgs: ܥܒܕܘܬܐ.
8) > BH; PsMT: ܕܐܒܗܬܗܘܢ.
9) > BHu; l': ܝܡܘܐܝܠ; MT: יְמוּאֵל.
10) > BHu; l': ܘܐܘܗܪ, MT: וְאֹהַד.
11) > BHau; ll': ܘܫܐܘܠ, MT: וְשָׁאוּל.
12) b hat: ܗܘ ܕܡܢ ܦܘܢܝܩܝܬܐ mit der Anmerkung: ܟܢܥܢܝܬܐ ܠܘܬ was durch F bestätigt wird, dagegen Sept: οἱ ἐκ τῆς Φοινίσσης.
13) Ungenaues Zitat des Barhebraeus, bei PsMT: ܘܒܢܝ ܫܡܗܬܐ ܕܒܢܝ.
14) > BHuMT; l': ܘܡܪܪܝ.

ܕܥܡܪ ܠܘ ܘܐܒܘܗ ܡܬ. 17. «ܘܒܢܘܗܝ ܕܓܪܫܘܢ. [1]ܠܒܢܝ [2]ܘܫܡܥܝ. 18. ܘܒܢܘܗܝ ܕܩܗܬ. ܥܡܪܡ ܘܝܨܗܪ ܘܚܒܪܘܢ [3]ܘܥܘܙܝܐܝܠ. 19. ܘܒܢܘܗܝ ܕܡܪܪܝ. ܡܚܠܝ ܘܡܘܫܝ. 20. ܘܢܣܒ ܥܡܪܡ ܐܢܬܬܐ ܠܝܘܟܒܕ ܒܪܬ ܕܕܗ. ܘܝܠܕܬ ܠܗ ܠܐܗܪܘܢ [4]ܘܠܡܘܫܐ ܘܠܡܪܝܡ. 21. ܘܒܢܘܗܝ ܕܝܨܗܪ. ܩܘܪܚ ܘܢܦܓ ܘܙܟܪܝ. 22. ܘܒܢܘܗܝ ܕܥܘܙܝܐܝܠ. [5]ܡܝܫܐܝܠ [6]ܘܐܠܨܦܢ ܘܣܬܪܝ. 23. ܘܢܣܒ ܐܗܪܘܢ ܠܐܠܝܫܒܥ ܒܪܬ ܥܡܝܢܕܒ ܚܬܗ [7]ܕܢܚܫܘܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܝܠܕܬ ܠܗ ܠܢܕܒ ܘܠܐܒܝܗܘ [8]ܘܠܐܠܥܙܪ ܘܠܐܝܬܡܪ. 24. ܘܒܢܝ ܩܘܪܚ. ܐܣܝܪ ܘܐܠܩܢܐ [9]ܘܐܒܝܣܦ. 25. ܘܐܠܥܙܪ ܒܪ ܐܗܪܘܢ ܢܣܒ ܠܗ ܐܢܬܬܐ ܡܢ ܒܢܬܗ [10]ܕܦܘܛܝܐܝܠ. ܘܝܠܕܬ ܠܗ ܠܦܢܚܣ» ܘܓ̄ ܐܝܟܢ ܐܦܢܝ [11]ܕܡܢ [12]ܒܬܪ ܡܘܫܐ ܠܘܬ ܦܪܥܘܢ. ܐܬܐܡܪ [13]ܦܘܛܝܐܝܠ. ܡܛܠ ܕܦܛܡܗ ܠܥܓܠ ܡܢ ܦܛܘܡܐ. 30. «[14]ܗܐ ܥܪܝܠ [15]ܣܦܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܢܫܡܥܢܝ ܦܪܥܘܢ» ܘܓ̄ [16]ܗܘܐ ܠܐ ܡܣܝܒܪ ܡܠܐ܀

---

1) > BHu; l': ܠܒܢܝ, MT: לִבְנִי.

2) > BHu; l': ܘܫܡܥܝ, MT: וְשִׁמְעִי.

3) > Sl; l'MT: ܘܥܘܙܝܐܝܠ, s: ܘܥܘܙܝܠ, p: ܘܥܘܙܠ, g: ܥܘܙܐܝܠ.

4) > BHul'; a: ܘܠܡܪܝܡ ܘܠܡܘܫܐ, bei MT nur: וְאֶת־מֹשֶׁה.

5) > SPs; pgs: ܡܝܫܐܝܠ, MT: מִישָׁאֵל.

6) > BHl; u: ܘܐܠܨܦܢ, MT: וְאֶלְצָפָן.

7) > BHl'; u: ܕܢܚܫܘܢ.

8) > Sll'; u: ܘܠܐܠܥܙܪ, MT: אֶלְעָזָר.

9) > pgl; ul': ܘܐܒܝܣܦ, MT: וַאֲבִיאָסָף.

10) > Sg; ll': ܕܦܘܛܝܐܝܠ, p: ܕܦܘܛܝܐܝܠ, MT: פּוּטִיאֵל.

11) > pgs; S: ܕܡܢ.

12) > pgs; S: ܒܬܪ.

13) > gs; S: ܦܘܛܝܐܝܠ.

14) > BH; Ps: ܕܐܢܐ.

15) > SPs; pgs: ܥܪܝܠ.

16) > S, bestätigt durch b; bei pgs fehlt: ܗܘܐ ܠܐ.

Kapitel VII.

1. «ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܘܫܐ. ܚܙܝ ܕܝܗܒܬܟ[1] ܐܠܗܐ ܠܦܪܥܘܢ. ܘܐܗܪܘܢ ܐܚܘܟ ܢܗܘܐ ܢܒܝܟ« ܗ̄ ܐܝܟ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܡܫܠܛ ܥܠܘܗܝ[2] ܥܠ ܐܬܘ̈ܬܐ ܕܥܒܕ ܐܢܬ. ܘܐܗܪܘܢ ܢܗܘܐ ܡܦܩܕ ܒܗ ܠܟ ܡܠܘܗܝ. 3. «ܘܐܢܐ ܐܩܫܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ« ܗ̄ [3]ܕܟܡܐ ܕܐܬܩܫܝ ܡܬܦܪܥܢܘܬܗ. ܗܢܐ ܟܠܗ ܡܣܬܓܝܢ ܐܬܘ̈ܬܐ. 11. «ܘܩܪܐ [4]ܐܦ ܗܘܢ [5]ܠܚܟܝܡ̈ܐ« ܗ̄ ܠܐܫ̈ܦܐ. [6]«ܚܪ̈ܛܘܡܝܗܘܢ» ܟܠܕ̈ܝܐ. 17. «ܘܢܬܗܦܟܘܢ ܘܢܗܘܘܢ ܕܡܐ» ܟܡܘܡܐ ܟܦ. 19. «ܘܥܠ [7]ܢܗܪ̈ܘܬܗܘܢ« ܗ̄ ܕܢܗܪ̈ܐ ܕܗܘܝܢ ܡܬܦܠܓܝܢ ܡ̈ܢ ܢܗܪܐ. ܗ̄ [8]ܘܥܠ ܝܐܪ̈ܝܗܘܢ. «ܘܥܠ [9]ܐܓܡ̈ܝܗܘܢ« ܗ̄ ܕܟܢ̈ܫܐ ܕܢܟܢܫܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡ̈ܝܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܐܪܥܐ. ܘܠܐ ܡܪܕܝܢ ܠܡܪܕܝܬܐ. «ܘܥܠ ܟܢܫܐ ܕܡ̈ܝܗܘܢ« ܟܢܘܫܝܐ ܡܢܝܢ ܡܢܐ ܡܬܟܢܫܢܐ ܗ̄ ܒܡܥܝ̈ܢܐ ܕܢܦܩܝܢ ܒܗܘܢ ܡ̈ܝܐ. ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܕܪ̈ܥܝܢ. «ܘܢܗܘܐ ܕܡܐ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܘܒܩܝ̈ܣܐ ܘܒܟܐ̈ܦܐ« ܗ̄ [10]ܒܡܐܢ̈ܐ ܗܘܘ ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ ܡܢܐ. ܟܕ ܡܬܢܛܪܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ. 21. «ܘܢܘܢ̈ܐ ܕܒܢܗܪܐ ܡܝܬܘ. ܘܣܪܝ ܢܗܪܐ« ܗ̄ ܗܘܐ ܣܪܝܐ ܕܚܡܝܪ̈ܐ ܘܠܗ [11]ܒܚܙܝܐ ܐܟܝܪ̈ܐ ܫܩܠ [12]ܡܕܡܐ ܡܢܐ ܠܗ. 22. «ܘܥܒܕܘ ܗܟܢܐ ܚܪ̈ܫܐ ܕܡܨܪܝܢ

---

1) > pgsul'; Sal: ܐܠܗܐ.

2) > S; bei pgs fehlen die Worte: ܥܠ ܐܬܘ̈ܬܐ ܕܥܒܕ ܐܢܬ.

3) > Sgs; bei p fehlt: ܕܟܡܐ. Bei P.-Sm. 1981 findet sich nur ܟܠ ܟܡܐ (nicht einfaches ܟܡܐ) . . . . ܗܢܐ ܟܠܗ für die Bedeutung „je — desto" belegt, doch kann es hier nichts anderes bedeuten.

4) > BHau; ll': ܘܐܦ.

5) > BHu; l': ܠܚܟܝܡ̈ܐ.

6) > BHul'; l: ܚܪ̈ܛܘܡܝܗܘܢ.

7) > BHall'; u: ܢܗܪ̈ܘܬܗܘܢ.

8) > pgs, bestätigt durch b; S: ܥܠ.

9) > BHl'; u: ܐܓܡ̈ܝܗܘܢ, vgl. Nöldeke § 45.

10) > S; pgs: ܒܡܐܢ̈ܐ.

11) > Ss; übersetze: zum Schein, dagegen bedeutet ܒܚܪ̈ܫܐ, das sich bei pg findet: durch einen Gaukler, vgl. P.-Sm. 116 u. 120.

12) > S; bei pgs fehlt ܡܕܡܐ.

ܟܢ̈ܫܘܗܝ» ܗ̄ ܟܕ: ܠܥܡܐ ܕܡܢ ܚܝܠܐ ܕܟܘܫܐ: ܗܘܐ ܢܦܩ ܗܘܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܕܢܦܩܘܢ ܘܠܐ ܢܬܥܘܩܘܢ [1]ܠܡܥܒܕ ܟ̈ܘܪܐ ܗܘܢ. ܡܛܠܗ ܚ̈ܝܠܐ. ܘܐܠܐ ܠܗܘܢ ܡܢܐ ܕܚܘܪܐ ܘܡܥܒܕ ܐܝܟ: ܠܡܐ ܕܡܫܬܠܛ ܗܘܐ ܠܥܡܐ܀

Kapitel VIII.

3. «[2]ܘܢܣܩܘܢ ܗܘܐ ܐܘܪ̈ܕܥܐ. ܘܢܩܦܘܢ ܘܢܥܠܘܢ» ܕܡܫܬܡܥ «ܠܒܝܬܟ
[3]ܘܠܦܘܠܚܢܟ». «[4]ܘܒܠܚܡܟ [5]ܘܠܐܬܘܢܝܟ» ܗ̄ [6]ܘܒܥܝܘܬܟ ܘܒܠܩܛܟ.
6. «ܘܐܫܩܠܘ ܐܘܪ̈ܕܥܐ ܘܟܣܝܘ ܠܐܪܥܐ» ܟܕ ܢܦܩ ܗܘ ܥܡܐ ܕܡܨܪܝܐ
ܣܓܝܐ ܠܡܨܪ̈ܝܐ ܕܡܬܟܠܢ ܒܒܬܐ. ܙܕܩܐ ܕܢܡܢܐ: 8. «ܘܢܦܩܘܢ ܐܘܪ̈ܕܥܐ»
ܗ̄ [7]ܢܦܩܘܢ. 13. «ܘܡܝܬܘ ܐܘܪ̈ܕܥܐ ܡܢ ܒܬ̈ܐ ܘܡܢ ܕܪ̈ܬܐ» ܗ̄ ܘܡܢ ܚܩܠܐ
ܘܡܢ ܐܦ̈ܪܐ. 14. ܘܟܢܫܘ ܐܢܘܢ ܟܪ̈ܘܣܝܢ ܟܪ̈ܘܣܝܢ» ܗ̄ ܟܘ̈ܡܪܐ ܟܘ̈ܡܪܐ.
ܡܘܕܝܘܬܐ [8]ܩܘܡܢܐ ܩܘܡܢܐ. 15. «ܘܚܙܐ ܦܪܥܘܢ ܕܗܘܬ [9]ܪܘܚܬܐ.
ܡܚܐ ܠܥܦܪܐ» ܟܕ ܡܚܐ ܘܠܐ ܘܠܐ ܡܫܬܡܥ ܗܘ ܕܚܝܠܐ. 17. «ܘܗܘܐ ܩܠܡܐ
ܠܒܢܝܐ ܘܒܥܝܪܐ. ܘܗܘܐ ܩܠܡܐ» ܕܡܫܬܡܥ. ܗ̄ ܘܗܘܘ [10]ܩܠ̈ܡܐ [11]ܗ̄

---

[1]) > Sps; g: ܠܡܥܒܕ.

[2]) Nach ull' hat Kap. VII nur 25 Verse, so daß dieser Vers zu Kap. VIII gehört, nach aMT dagegen gehört er noch zu Kap. VII, das nach ihnen 29 Verse hat.

[3]) > BH; ul': ܘܠܦܘܠܚܢܟ.

[4]) > Sgu; psll': ܘܒܠܚܡܟ, a: ܘܒܠܐܚܡܟ.

[5]) > SsPsMT; pg: ܘܠܐܬܘܢܝܟ.

[6]) > BHb; dagegen bei Sept in umgekehrter Reihenfolge: *καὶ ἐν τοῖς φυράμασι καὶ ἐν τοῖς κλιβάνοις σου*, nach F haben einige Codices auch statt *φυράμασί σου*: *φρέασί σου* oder beides nebeneinander.

[7]) > Sps; g: ܢܦܩܘܢ.

[8]) > BH; b und F bringen in Anmerkungen zur Stelle als Lesart des Symm. in der Sh: ܩܘܡܢܐ ܩܘܡܢܐ; dieses unbekannte Wort hat nach P.-Sm. 1693 Field in ܩܘܡܢܐ verbessert, vgl. Add. ad Exod. p. 163, was durch die Lesart des Barhebr. als richtig bestätigt wird.

[9]) > BH; ll': ܪܘܚܬܐ, u: ܪܘܚܬܐ.

[10]) > Spb; gs: ohne Sĕjamē, vgl. Nöldeke § 122.

[11]) Diese Erklärung scheint der Sh entlehnt zu sein, vgl. die Anmerkung bei b und F zur Stelle: ܩܠ̈ܡܐ ܡܫܬܡܥܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܐܝܟ ܗܘ ܐܘܪ̈ܕܥܐ ܕܡܝܐ ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ.

ܐܣܦܩܬܐ ܗܘܬ ܕܒܒܠ ¹⁾ܬ̈ܟܠܐ. 19. »ܘܐܡܪܘ ܚܪ̈ܫܐ ܠܦܪܥܘܢ.« ²⁾ܨܒܥܐ ܗܝ ܕܐܠܗܐ« ܗ̄ܘ ܡܚܘ ܒܡܚܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. 21. »ܗܐ ܡܫܕܪ ܐܢܐ ܥܠܝܟ ܘܥܠ ܥܡܟ ܘܥܠ ³⁾ܒ̈ܬܝܟ ܥܪܘܒܐ ܕܟܠ ܚܝܘ̈ܬܐ« ܗ̄ܘ ⁴⁾ܕܒܒ̈ܐ ܟܠܒܐ. ܐܘ̄ܦ ܝܚܘ̈ܫܐ ܗ̄ܘ ܩܡܠܐ ܘܪ̈ܫܢܐ ܘܦܩ̈ܦܩܐ ܘܡܩ̈ܪܐ. 26. »ܡܛܠ ܕܡܢ ܛܢܦܘܬܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܡܕܒܚܝܢܢ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܢ« ܗ̄ܘ ܕܚܠܬܐ ܘܩܢܘܡܗ ܗܘ: ܒܩܪܐ ܠܡܨܪ̈ܝܐ ܕܚܠܬܗܘܢ. ⁵⁾ܘܠܐ ܢܪܓܡܘܢ ܠܢ ܡܨܪ̈ܝܐ. »ܐܘ ܢܪܓܡܘܢ ܐܢܫܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ⁶⁾ܠܕܚ̈ܠܬܗܘܢ: ܢܪܓܡܘܢ ܠܢ« ܗ̄ܘ ⁷⁾ܠܕܚ̈ܠܬܗܘܢ ⁸⁾ܣܒܪܐ. ܠܐ ܢܪܓܡܘܢ ܠܢ ܡܫܐܠܢܐ ܗ̄ܘ ܡܢ ܗܕܐ ܢܝܫܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ⁹⁾ܠܚܝ̈ܘܬܐ ܘܐܪ̈ܘܐ ܦܠܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܡܛܠܗܢ ܠܐ ܐܟܠܝܢ ܒܣܪܐ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܗܢܕܘ̈ܝܐ ܛܥܝܐ܀

Kapitel IX.

4. »ܘܢܦܪܘܫ ܡܪܝܐ ܒܝܢ ܩܢܝܢܐ ܕܐܝܣܪܝܠ. ܠܒܝܢ ܩܢܝܢܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ« ܗ̄ܘ ܕܒܥܝܪܐ ܘܐܦܪ̈ܕܐ ܘܩܛܠܐ ܠܐ ܦܪܫ ܐܠܗܐ ܒܝܢ ¹⁰⁾ܡܫܪ̈ܝܬܐ ܠܡܨܪ̈ܝܐ. ¹¹⁾ܕܢܗܘܘܢ ܥܡܐ ܚܘܝܢ ܦܓܪܐ. ܘܐܝܟ ܕܗܐ ܢܬܚܘܡ ܠܗ. 6. »ܘܡܝܬ ܟܠܗ ܩܢܝܢܐ« ܕܡܨܪ̈ܝܐ. 8. »ܣܒܘ ¹²⁾ܡܠܐ ܚܘܦܢܝܟܘܢ ܩܛܡܐ ܕܐܬܘܢܐ«

---

1) > Sb; pgs: ܬ̈ܟܠܐ.

2) > BHl'; au: ܨܒܥܗ.

3) > BHull'; aMT: ܒ̈ܬܝܟ.

4) > Spgb; s: ܕܒܒ̈ܐ, vgl. Nöldeke § 115.

5) > S; bei pgs fehlt: ܘܠܐ ܢܪܓܡܘܢ ܠܢ ܡܨܪ̈ܝܐ.

6) > Sgsau; pl: ܠܕܚ̈ܠܬܗܘܢ, l': ܠܕܚܠܬܗܘܢ, vgl. Nöldeke §49 A.

7) > BH; nach b und F hat Symm. hier: ܡܕܡܪ̈ܗܘܢ.

8) ܣܒܪܐ und ܡܫܐܠܢܐ sind Interpunktationszeichen, das erste besteht aus zwei Punkten über der Linie, das letztere dient als Fragezeichen und wird durch einen vollen Punkt bezeichnet, der den Worten der Frage nachgesetzt wird; vgl. P.-Sm. 4010 und 4079 und Nöldeke § 18.

9) > pgs; S: ܠܚܝܘܬܐ.

10) > pg; S: ܡܫܪ̈ܝܬܐ, s: ܡܫܪܝܬܐ.

11) > S; pgs haben noch: ܗ̄ܘ vor ܕܢܗܘܘܢ.

12) > BHu; ll': ܡܠܐ.

ܗ̄ ܡܘܫܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܩܕܝܡ[1] ܕܐܬܚܙܝ. «ܘܐܬܦܢܝܘܗܝ ܡܘܫܐ[2]» ܒܪܗܒ ܗܝ ܕܝܢ. 9. «ܘܢܗܘܐ ܥܠ ܚܛܗܝܢ ܘܥܠ ܒܬܪܢ ܚܛܗܐ[3] ܕܒܩܠܝܐ[4]» ܒܥܠ ܦܠ ܡܬܚܫܒܢܐ. «ܘܬܦܢܝܢ» ܒܥܒܕ ܡܡܠܠܢܘܬܐ. ܗ̄ ܚܛܗܐ ܬܩܝܦܐ [5]ܘܬܘܒܐ ܗ̄ ܚܛܗܐ ܕܒܝܕܥܬܐ ܘܫܦܝܪܐ ܢܩܒܠܢܝܗ. 11. «ܡܛܠ [6]ܚܛܗܐ ܘܬܦܢܝܢ» ܒܥܒܕ ܡܡܠܠܢܘܬܐ. 14. «ܡܛܠ ܕܠܐ ܬܣܓܘܕ ܥܠ ܠܐܠܗ» ܗ̄ ܥܠ ܒܢܝ ܕܠܐܠܗ ܗܘ. ܘܐܬܒܬܠܘܗܝ ܠܟܐܢ. 16. «ܘܢܣܒ ܡܛܠ ܕܗܢܐ [7]ܐܦܝܩܘܢ. ܡܛܠ ܕܐܬܘܢ ܬܗܘܘܢ» ܗ̄ ܕܐܬܐ ܒܪ ܫܒܥ ܗ̄ ܠܠܘܬ [8]ܦܠܢ ܐܢܐ [9]ܒܠܒ ܕܝܢܐ. ܕܒܠܚܘܕ ܫܒܥ ܒܢܝ ܠܒܢܝܢܐ. ܝܚܝܕܐ ܕܝܢܐ: 28. «ܘܒܗ ܥܠ ܡܢܐ. ܘܐܬܐ ܐܦ ܦܩܕ ܡܢܗܘܢ» ܗ̄ ܠܡܫܘܚܬܐ. «ܘܠܐ ܐܬܢܣܝ ܠܡܐܟܠ» ܗ̄ [10]ܠܡܫܡܫܘ. 31. «[11]ܘܩܪܝܐ ܘܡܫܬܒܚܐ ܐܚܘܗ. ܡܛܠ ܕܡܫܬܐ [12]ܩܢܫ [13]ܚܝܐ» ܗ̄ ܚܝܠܐ. «ܘܟܠܗܘܢ ܪܫܐ» ܗ̄ ܐܪܒܥ. 32. «ܘܟܠܗܘܢ [14]ܘܩܪܒܘ ܠܐ ܐܢܫܘ» ܒܝܘܡ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܬܪܗ ܗ̄ ܕܝܢܐ. «ܡܛܠ [15]ܕܚܫܝܟܝܢ ܗܘܘ» ܗ̄ ܐܣܬܪܝܘ. 33. «ܘܡܫܐ ܠܐ ܢܣܒ ܠܐܦܘܗܝ» ܒܥܒܕ ܡܢܐ. ܗ̄ ܠܐ ܢܚܙܘܢ ܠܗ܆

---

1) > BH; b: ܩܕܝܡ.

2) > SPs; bei pgs fehlt ܡܘܫܐ.

3) > BHb; PsMT: ܚܛܗܐ.

4) > Sgpul; s: ܕܒܘܣܝܐ, l': ܕܒܩܠܝܐ.

5) > Sb; pgs: ܘܬܘܒܐ.

6) > Sb; bei pgs fehlt ܚܛܗܐ, PsMT: ܚܛܗܐ.

7) > BHMT; Ps haben noch ܗܘ vor ܐܦܝܩܘܢ.

8) > S; pgs: ܦܠܢ; beides sind Partic. Afel von ܦܠܢ ܐܢܐ mit der Bedeutung: „geduldig ertragen, langmütig sein“; vgl. P.-Sm. zur Stelle.

9) > S; pgs: ܐܢܐ ܒܠܒ.

10) > pgs; S: ܠܡܫܡܫܘ.

11) > BH; l': ܘܩܪܝܐ, ual: ܘܩܪܝܐ.

12) > SPs; pgs: ohne Sējamē.

13) > pgsPs; S: mit Sējamē.

14) > BHul; l': ܘܩܪܒܘ.

15) > BH; ll': ܕܚܫܝܟܝܢ, au ebenso, doch ohne Sējamē.

Kapitel X.

4. «ܗܐ ܩܡܨܐ ܐܝܟ ܡܢܢ: ܩܡܨܐ ܟܠ ܚܕܘ ܙܢܘܗܝ. 5. ܘܢܟܣܐ [1]ܥܣܒܘ ܘܐܝܠܢܐ» ܗ̄ܘ ܠܦܐܪ̈ܘ ܘܐܝܠܢܐ. 10. «[2]ܗܐ ܕܒ̈ܝܫܬܐ [3]ܠܐܦ̈ܝܟܘܢ. ܚܙܘ ܕܝܢ ܕܒܝܫܬܐ ܩܕܡܝܐ ܠܥܡܩܐ ܐܦܝܟܘܢ» ܗ̄ܘ ܠܝ ܠܐ [4]ܙܕܩܝܢ ܕܬܬܕܪܟܘܢ. ܠܡܦܩ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܩܕܡܝܐ ܕܚܫܘܟܐ. 19. «ܘܗܦܟܗ [5]ܐܪܚܐ ܡܢܝܐ ܪܘܚܐ [6]ܡܥܪ̈ܒܝܐ» ܘܠܐ ܕܝܢ. «[7]ܘܐܫܕܝܗ ܠܗ» ܒܝܡܐ ܕܣܘܦ. ܗ̄ܘ ܡܢ ܝܡܐ. 21. «ܘܢܗܘܐ ܚܫܘܟܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܘܢܬܓܫܫ ܚܫܘܟܐ» ܟܕ ܗܘ ܕܝܢ ܚܫܘܟܐ ܡܢ. ܢܦܫܗ ܕܚܫܘܟܐ ܠܘ ܟܕ ܚܫܘܟܐ ܡܢ. ܗ̄ܘ [8] ܕܚܫܘܟܐ ܡܬܓܫܫܐ ܗ̄ܘ ܠܩܛܝܪܐ. 23. «[9]ܘܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ ܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܒܡܥܡܪ̈ܝܗܘܢ» ܕܚܫܘܟܐ ܢܦܫܗ [10]ܘܐ̄ܘ. 25. «[11]ܐܦ ܐܢܬ ܬܬܠ [12]ܠܢ ܕܒ̈ܚܐ ܘܩܘܪ̈ܒܢܐ. ܘܢܥܒܕ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܢ» ܗ̄ܘ ܠܝ ܐܢܬ ܗ̄ܘ ܐܢܬ ܘܬܬܠ ܠܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܗܒܢ [13]ܕܝܠܢ ܐܦ ܐܢܬ ܕܬܣܒ ܠܗܘܢ. 26. «ܘܠܐ [14]ܬܫܬܒܩ ܡܢܢ. ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܦܪܣܬܐ» ܗ̄ܘ ܚܕ ܦܪܣܬܐ. «ܘܚܢܢ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܡܢܐ ܢܦܠܘܚ [15]ܠܡܪܝܐ. [16]ܗܐ ܕܦܠܚܝܢ ܠܡܪܝܐ» ܗ̄ܘ ܒܝܕܥܐ ܕܐܝܬܝܗ ܠܗܘܢ ܗ̄ܘ ܘܟܕ ܢܫܬܘܐ ܠܢ ܐܝܟܢܐ ܢܦܠܘܚ܀

1) > SPs; pgs: ܥܣܒܐ.

2) > SPs; pgs: ܗܐ.

3) > SPs; gs: ܘܠܐܦ̈ܝܟܘܢ, p: ܘܠܐܦ̈ܝܟܘܢ.

4) > S; pgs: ܙܕܩܝܢ ܐܢܬܘܢ.

5) > BH; Ps: ܡܢܝܐ ܐܪܚܐ.

6) > BHall'; u: ܘܡܥܪ̈ܒܝܐ, vgl. dazu R. Schröter a. a. O. S. 541.

7) > Sau; pgsll': ܐܫܕܝܗ.

8) > Sgp; bei s fehlt alles von ܗ̄ܘ (exkl.) bis ܢܘܗܪܐ (inkl.).

9) > BH; PsMT: ܘܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝ.

10) > pgs; bei S fehlt: ܘܐ̄ܘ.

11) > Sall'; pgsu: ܘܐܦ.

12) > BH; PsMT: ܕܒ̈ܚܐ.

13) > pgs; S: ܕܝܠܢ.

14) > Sgp; sPs: ܬܫܬܒܩ, l': ܬܫܬܒܩ, vgl. Nöldeke § 52 B.

15) > BHll'; au: ܡܪܝܐ ܡܢܐ.

16) > SPs; pgs: ܗܐ.

Kapitel XI.

ܙܢܝܐ ܕܡܚܘܬܐ: 1. «ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܘܫܐ. ܬܘܒ ܡܚܘܬܐ ܚܕܐ ܡܝܬܐ
ܐܢܐ ܥܠ ܦܪܥܘܢ ܘܥܠ ܡܨܪܝܐ. ܘܡܣܒܪ ܠܫܒܘܩܝܢ ܡܟܐ» ܗ̄ 4. «ܒܦܠܓܗ
ܕܠܠܝܐ ܢܦܩ ܐܢܐ ܠܓܘ ܡܨܪܝܢ. 5. ܘܢܡܘܬܘܢ ܟܠܗܘܢ ܒܘܟܪܐ». ܗܢܘ
ܕܡܢ ܒܘܟܪܐ ܕܐܢܫܐ ܥܕܡܐ ܠܒܥܝܪܐ ܦܪܥܘܢ ܘܡܨܪܝܐ. ܐ ܣܘܓܐܐ ܕܗܘܐ
ܐܝܟܢܐ. ܒ ܕܡܐ. ܓ ܐܘܪܚܐ. ܕ ܩܛܠܐ. ܗ ܚܘܒܠܐ. ܘ ܡܘܬܐ ܕܒܥܝܪܐ.
ܙ ܢܘܦܠܐ. ܚ ܒܪܕܐ ܢܘܪܢܐ. ܛ ܩܡܨܐ. ܝ ܚܫܘܟܐ ܠܚܠܦ ܢܘܗܪܐ. ܝܐ
ܡܘܬܐ ܕܒܘܟܪܐ. ܣܘܓܐܐ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܒܝܬܐ ܒܟܠܚܕܐ ܩܕܡܝܬܐ ܘܐܝܟܢܐ
ܕܐܬܚܙܝ. ܐܝܟ ܕܠܗ ܘܠܥܒܕܘܗܝ ܐܬܚܙܝܘ. ܗܢܘ ܕܩܛܠ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܘܫܐ
ܕܠܐ ܫܡܥ ܦܪܥܘܢ ܘܐܡܪ ܕܢܣܓܐܢ ܠܗܝ ܬܗܘܐ ܕܟܠ. ܘܢܣܒ ܐܘܪܚܐ ܡܫܪܐ.
[1]ܒܪܝܫܐ ܕܫܦܝܪܐ [2]ܡܬܢܣܒ ܒܪܝܫ ܘܐܙܠ ܘܐܡܪ ܕܗܟܢ ܘܗܟܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ
[1]ܒܪܝܫܐ ܕܒܥܝܪܐ ܘܦܓܪܐ ܡܫܡܫܢܐ[3]. 9. «ܡܛܠ ܕܢܣܓܐܢ ܐܬܘܬܝ»
ܗ̄ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܘܠܐ [4]ܡܬܥܒܕܢܘܬܐ ܀

Kapitel XII.

2. «ܝܪܚܐ ܗܢܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ [5]ܪܫ ܝܪܚܐ. ܩܕܡܝ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ»
ܗ̄ ܢܝܣܢ. ܕܒܗ ܐܦ ܥܠܡܐ ܐܬܒܪܝ ܒܪܝܬܐ. 3. «ܒܥܣܪܐ ܒܝܪܚܐ ܗܢܐ»
ܗ̄ ܐܝܟ ܕܥܒܕܝܢ ܕܡܫܬܝܢ ܟܠ ܫܢܝܐ ܘܫܢܝܐ. [6]«ܢܣܒܘܢ ܢܩܝܦܝܢ ܠܟܘܢ.
[7]ܠܒܝܬ ܐܒܐ ܠܒܝܬܐ. ܘܐܡܪܐ ܠܒܝܬܐ ܐܒܗܘܬܐ» [8]ܗ̄ ܠܒܝܬ ܐܒܐ ܐܡܪܐ ܠܒܝܬܐ

---

1) > pgs; S: ܒ̄ܪ.

2) > S; pgs: ܡܬܢܣܒ.

3) Vgl. Walton, Polyglotte zu Exod. VIII, 4. 23; IX, 5. 19; X, 6 und J. Göttsberger: Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift, Freiburg 1900, S. 149.

4) > Sgp; s: ܒܥܒܕܐ.

5) > S; bei pgs fehlt alles von ܪܫ (inkl.) bis ܗ̄ (exkl.).

6) > SpgPs; sMT: ܘܢܣܒܘܢ.

7) > BH; Ps: ܠܒܝܬ.

8) > Spg; bei s fehlt alles von ܗ̄ (inkl.) bis ܠܒܝܬܐ (exkl.).

ܘܠܒܝܬ ܐܒܘܗܝ. ܒܐܝܕ ܒܢܝ̈ܐ ܘܒܢܬ̈ܐ. ܒܬܪ ܕܚܕ ܐܡܪ ܘܠܘ ܐܟܚܕ ܦܫܛ ܥܠ ܟܠ ܫܪܒܐ ܕܢܦܩܘܢ. ܘܐܡܪܐ ܬܡܝܡܐ ¹⁾ܐܡܪ. ܥܠ ܚܕ ܒܝܬܐ ܐܚܝ ²⁾ܒܝ̈ܬܐ. ܒܝܬܐ ܠܒܝܬܐ. 4. «ܐܢ ³⁾ܒܨܝܪ ܒܝܬܐ ⁴⁾ܡܢ ܕܣܦܩ ܥܠ ܐܡܪܐ» ܗܘ ܟܠ ܕܦܨܚ ܠܗ. 6. «ܘܢܛܝܪܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ. ܒܝܘܡ ⁵⁾ܠܐܪ̈ܒܥܣܪܐ ܒܢܝܣܢ ܝܪܚܐ» ܗܘ ܒܐܪܒܥܣܪܐ ܩܕܡ ܕܢܬܥܒܕ ܘܡܢ ܐܪܒܥܣܪܐ ܕܢܦܩܘܢ. ܐܝܟ ⁶⁾ܕܢܗܘܐ ܒܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܝܘܡܝܢ ܕܢܬܚܙܐ ܘܢܬܒܚܪ ܠܐܡܪܐ ܡܘܡܗ. 7. «ܘܢܣܒܘܢ ܡܢ ܕܡܗ ܘܢܪܫܘܢ ܥܠ ܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܣܘܩܦ̈ܐ» ܗܘ ܩܝ̈ܡܐ ܕܡܢ ܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܓܒ̈ܝܢ ܕܬܪܥܐ. «ܘܥܠ ⁷⁾ܐܣܩܘܦܬܐ» ܗܘ ܕܠܥܠ ܘܒܠܥܕܗ.

8.⁸⁾ «ܘܢܐܟܠܘܢܗ ⁹⁾ܒܣܪܐ ܒܠܠܝܐ ܗܢܐ. ܟܕ ܡܛܘܝ ܒܢܘܪܐ . . . . . 9. ܘܪܫܗ ܥܡ ܟܪ̈ܥܘܗܝ ܘܓܘܗ» ܗܘ ܐܦ ܡܥܝ̈ܐ ܕܠܐ ܡܫܝܓ̈ܝܢ ܗܘܘ. 10. «ܠܐ¹⁰⁾ ܬܫܒܩܘܢ ܡܢܗ ܠܨܦܪܐ» ܗܘ ܕܠܐ ܟܕ ܢܫܬܚܩ ܠܟܠܒ̈ܐ ܐܘ ܦܪ̈ܚܬܐ ܢܬܡܚܠ. «ܘܡܕܡ ܕܡܫܬܪܐ ܡܢܗ ܠܨܦܪܐ. ¹¹⁾ܒܢܘܪܐ ܐܘܩܕܘܗ» ܗܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܫܬܪܟ ܩܘܡܐ. 15. «ܫܒܥܐ ܝܘܡܝܢ ¹²⁾ܦܛܝܪܐ ܐܟܘܠܘ» ܗܘ ܐܦ ܐܢܘܢ ܕܡܢ ܣܪܝܩܐ ܐܘܟܡ ܚܡܝܪܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܠܟܘܢ ܫܒܥܐ ܕܫܡܫܐ ܢܛܪܝܢ ܒܦܘܪܫܢܐ.

---

1) > S; pgs: ܐܡܪ.

2) > BH; bei b noch: ܕܒܝܬ ܐܒܗ̈ܬܐ hinter ܒܝ̈ܬܐ, Sept: κατ' οἴκους πατριῶν.

3) > SpPs; gs: ܒܨܝܪ.

4) > pgsPs; S: ܐܢܫܝܢ.

5) > BH u; 11': ܠܐܪܒܥܣܪܐ; hierzu bei g eine Randbemerk.: ܒܐܪܒܥܣܪܐ ܩܕܡ ܕܢܦܩܘܢ. ܒܝܘܡܐ ܕܒܝܬ ܢܝܣܢ (oder ܕܢܝܣܢ?). ܐܝܟ ܕܒܐܪܒܥܣܪܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܝܪܚܐ ܐܬܥܒܕ ܒܝܘܡܐ ܕܐܪܒܥܐ.

6) > pgs; bei S fehlt ܕܢܗܘܐ.

7) > pgsPs; S: ܐܣܩܘܦܬܐ.

8) Vers 8 und 9 in verkürzter Form zitiert.

9) > SPsMT; bei pgs fehlt: ܒܣܪܐ.

10) > BH11'; auMT: ܘܠܐ.

11) > SPsMT; bei pgs fehlt: ܒܢܘܪܐ.

12) > BHau; 11'MT: ܦܛܝܪܐ.

8. «ܘܩܳܡ ܡܰܠܟܳܐ[1] ܚܕܰܬ ܡܕܪܐ ܕܠܐ ܝܕܥܗ» ܗ̄ ܐܘ ܐܦ ܕܐܠܨܝܢ ܐܬܟܪܝܐ ܡܛܠ ܚܛܗܐ ܕܥܒܕܘ ܕܠܐ ܗܘܘ ܠܗܘܢ. ܘܬܪܝܢܘܬܐ ܩܒܝܪܬܐ ܚܠܦ ܕܐܒܗܘܗܝ ܒܡܨܪܝܢ. ܘܚܘܝܘ ܠܒܝܬܗܘܢ. [2]«ܘܠܐ ܢܬܟܬܫ ܥܡ ܚܪܒܐ» ܗ̄ ܐܘ ܐܦ ܕܚܪܒܐ ܡܢ ܕܠܗ ܠܐ ܢܥܒܕ. 11. «ܘܫܘܝܘ ܐܠܨܢܘܗܝ. ܥܠ ܫܪ̈ܝܪܐ [3]ܐܘܩܢܝܢ [4]ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܒܟܠ ܥܒܕܐ. ܘܣܘܩܝܢ ܠܐܢܫܝܢ. ܘܐܬܒܢܝܘ ܡܫܟ̈ܢܬܐ» ܐܘܨܪ̈ܐ ܠܦܪܥܘܢ ܗ̄ ܐܘ ܐܦ ܕܠܐ ܢܬܦܫܩܘܢ. ܥܡ ܢܦܫܗ ܐܬܪܐ ܠܥܒܕܘܬܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܣܓܝܐܐ. «[5]ܡܛܠ [6]ܕܚܝܠܬܐ ܗܘܝ ܐܠܗܐ» ܗ̄ ܣܘܦܝܐ. 15. «ܡܛܠ ܕܠܐ ܕܚܠܘ ܦܘܠܚܢܐ» ܚܟܡܝ ܣܝܡ. 19. «ܡܢ ܩܕܡ ܕܬܐܬܐ ܚܬܐ ܕܐܬܝܬ» ܗ̄ ܒܝܬ ܘܟܠܗ̇ ܕܡܨܪܝܢ ܘܐܪܥܐ ܗ̄ ܒܩܕܡ ܬܗܘܐ [7]ܕܐܪܥܐ ܒܚܒܘܒ ܗܘ ܡܕ [8]ܒܡܨܪܝܢ. [9]ܘܐܬܪܐ ܗܘ. ܒܗܘ ܕܝܢ ܕܒܗ ܗܘ. ܘܥܡܐ ܐܬܪܐ. ܘܡܕܝܢܬܐ ܗܘ. 22. «[10]ܘܐܬܡܣܝܢ [11]ܡܐܡܘܢܬܐ ܕܐܡܟܝܢ» ܗ̄ ܒܟܠܗ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܝܢ [12]ܠܥܒܕ̈ܝܗܘܢ. 27. «[13]ܘܡܟܝܢ [14]ܠܚܡܐ ܘܡܬܟܪܝܢ ܠܡܨܪ̈ܝܐ» ܗ̄ ܐܦ ܕܐܬܟܪܝܬ. ܘܡܟܝܢ ܠܚܡܐ ܕܠܐ ܠܚܡ ܐܘܟܠ ܐܠܝܗܘܢ. ܘܡܬܟܪܝ ܠܡܨܪ̈ܝܐ. 29. «ܘܡܨܪ̈ܝܐ ܡܛܠ [15]ܕܠܗܘܢ ܠܡܨܪ̈ܝܐ [16]ܕܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ» ܗ̄ ܡܛܠ ܕܒܓܘܫܢ ܕܒܟܢܫܐ ܩܪܝܒ ܗܘܐ ܠܡܨܪܝܢ ܠܟܢܫܐ

[1]) Hierzu bei g eine Randbemerkung: ܡܕܪܐ ܚܕܬ. ܣܩܠ ܕܕܪܐ ܐܝܬܘܗܝ.

[2]) Diese Peschîtōstelle habe ich in den Editionen nicht gefunden.

[3]) > pgsuII'; Sa: mit Sējamē.

[4]) > SpsII'; g: ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ, au: ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ.

[5]) > pgsPs; S: ܘܡܛܠ.

[6]) > gl'; u: ܕܚܝܠܬܐ, vgl. Nöldeke § 38.

[7]) > Sps; g: ܕܐܪܥܐ.

[8]) > Spg; s: mit Sējamē.

[9]) Hierzu bei S die Randbemerkung: ܒܐܪܥܐ ܕܓܘܫܢ.

[10]) > SpgPs; s: ܘܐܬܡܣܝܢ.

[11]) > SPs; pgs: ܡܐܡܘܢܬܐ.

[12]) > S; pg: ܠܥܒܕ̈ܝܗܘܢ.

[13]) > BHI'; u: ܘܡܟܝܢ.

[14]) > BH; PsMT: ܠܚܡܐ.

[15]) > BH; au: ܕܠܗܘܢ ܠܡܨܪ̈ܝܐ, l: ܕܠܗܘܢ ܠܡܨܪ̈ܝܘ.

[16]) > SPs; bei pgs fehlt: ܕܐܪܥܐ, MT: בְּאֶרֶץ.

ܕܡܨܪ̈ܝܐ. ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ: 34. «ܠܫܝܫܗܘܢ ܠܫܐ ܒܡܫܦܫܦܝܗܘܢ ܘܐܦܠ ܥܠ ܟܬܦܬܗܘܢ» ܗ̄ ܒܡܬܥܪ̈ܢܝܗܘܢ ܠܫ̈ܝܫܐ ܒܡܪ̈ܟܢܝܗܘܢ. 35. «ܘܫܐܠܘ»[1] [2]ܡܢ ܡܨܪ̈ܝܐ» ܒܡܐܢܐ ܘܠܐ ܕܠܐ ܦ̄ܬ ܗ̄ ܐܦܕܘ. 36. «ܘܫܐܠܘܗ»[3] ܒܝܫ ܕܠܐ ܗ̄ ܐܫܬܐܠܘ ܡܢܗܘܢ. 39. «ܘܐܦܐܘ»[4] ܠܓܪܨܬܐ[5] ܕܠܫܝܫܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܦܝܛܪܐ» ܒܫܘܒ ܗ̄ܘ «ܦܛܝܪܐ» ܗ̄ ܠܡܢܝܢܐ ܦܛܝܪܬܐ. «ܘܠܐ ܐܬܡܨܝܘ ܠܡܬܟܪܟܘ» ܒܡܬܥܒ ܠܗܘ ܠܦܘܢ ܒܫܒܝܠܐ. ܘܠܐ ܫܪܝܪ ܗܘ [6]ܐܬܟܪܟ ܒܡܐܢܐ ܗ̄ܘ [7]ܘܐܝܟ ܠܡܬܐܠܐ [8]ܐܘܟܝܬ ܕܪܘܚܐ ܘܩܘܡ: [9]ܡܬܐܠܐ: ܘܐܬܟܪܟ ܒܡܐܢܐ ܗ̄ܘ ܘܐܦܢ ܐܝܟ ܟܬܐܝܬ[10]. ܗ̄ ܘܠܐ ܐܬܟܪܟ ܠܡܬܟܪܟܘ ܘܡܛܠ ܫܘܚܠܦ. 37. «ܘܫܩܠܘ ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ ܡܢ ܪܥܡܣܝܣ ܠܣܘܟܬ». ܐܬܪܐ ܕܝܠܗܘܢ [11]ܡܠܐ ܠܒܝܠܐ. ܘܣܟܢ ܡܢ ܢܦܩܐ» ܗ̄ ܒܫܘܪܝܐ ܠܐܬܪܐ ܠܐ ܡܛܠ ܗܕܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܒܥܒܕܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪܝܢ ܐܬܟܪܟܘ. 40. «ܘܥܘܡܪܗܘܢ ܕܝܬܒܘ ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ[12] ܒܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܐܪܒܥܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܫ̈ܢܝܢ» ܗ̄ ܘܥܘܡܪܗܘܢ ܕܬܠܬܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܥܠ ܗܘ ܕܐܬܡܠܠ ܠܐܒܪܗܡ. ܘܟܬܒܬܐ[13] ܡܢ ܒܬܪ ܦܘܫܩܐ. 42. «ܗܘ ܠܠܝܐ ܗܢܐ ܠܡܪܝܐ

---

1) > BHu; l': ܘܫܐܠܘ.

2) > SPsMT; bei pgs fehlt: ܡܢ ܡܨܪ̈ܝܐ.

3) > BHall'; u: ܘܫܐܠܘ.

4) > Sl'; pgs: ܘܐܦܐܘܗܝ, u: ܘܐܦܐܘܗܝ.

5) > gu; l': ܠܓܪܨܬܐ.

6) > S; pgs: ܐܬܟܪܟܘ.

7) > pgs; bei S fehlt: ܘܐܝܟ.

8) > pgs; bei S fehlt: ܐܘܟܝܬ.

9) > S; pgs: ܡܬܐܠܐ.

10) Barhebraeus erklärt den Infin. Ethpaal hier für unrichtig, weil er „sich umwickeln“ bedeute, während das Ethpeel „umhergehen“ bedeute, vgl. G. Hoffmann, ZDMG. 32, 761; nach P.-Sm. 1824 bedeutet ܐܬܟܪܟ hier: „sich aufhalten“, was der Sh entspräche, doch ist diese Bedeutung sonst nicht belegt.

11) > SPs; pgs: ܠܒܝܠܐ.

12) > BHul'; alMT: ܒܡܨܪܝܢ.

13) Barhebraeus weist hier auf seine interessante, bisher noch unedierte Erklärung zu Gen. XV, 13 hin, die folgendermaßen lautet:

ܢܘܟܪܝ ܗܘܐ» ܗܘ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܚܠܦܘܗܝ. 43. «ܟܠ ܒܪ ܢܘܟܪܝܐ ܠܐ ܢܐܟܘܠ ܡܢܗ» ܗܘ ܕܟܠܗ ܡܢ ܐܪܥܐ ܗܘ ܕܐܬܕܝܪܘܗܝ. ܐܠܐ ܐܢ ܢܬܓܝܪ ܘܢܬܓܙܪ. 46. «ܒܒܝܬܐ ܚܕ ܢܬܐܟܠ. ܘܠܐ ܬܦܩܘܢ ܡܢܗ ܡܢ ܒܣܪܐ ܠܒܪ ܡܢ ܒܝܬܐ. ܓܪܡܐ ܠܐ [1]ܢܬܒܪܘܢ ܒܗ» ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܐܝܟ ܕܠܓܪܡܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ. 50. «ܐܝܟ [2]ܕܦܩܕ ܡܪܝܐ ܠܡܘܫܐ» ܒܟܠܗ ܦܐ ܀

Kapitel XIII.

2. «ܩܕܫ ܠܝ ܟܠ ܒܘܟܪܐ [3]ܕܦܬܚ ܟܠ [4]ܦܓܪܐ ܕܒܢܝ̈ ܐܝܣܪܝܠ [5]ܕܐܢܫܐ ܘܕܒܥܝܪܐ. [6]ܠܝ ܢܗܘܘܢ» ܗܘ ܚܠܦ ܒܘܟܪܐ ܕܡܨܪܝ̈ܐ ܕܩܛܠܬ.

«ܘܡܥܡܪܗܘܢ ܕܗܢܘܢ ܕܥܡܪܘ ܐܝܟ ܐܪܒܥܡܐܐ ܫܢܝܢ» ܗܘ ܟܪܘܙܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܫܠܡܐ ܐܪܒܥܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܐܡܪ. ܗܟܢܐ ܘܐܦ ܦܘܠܘܣ [a]ܐܡܪ. ܠܐܡܪܗ ܡܢ ܥܠܬ ܡܫܠܡܢ ܫܢܝ̈ܐ ܕܐܬܕܝܪܘܗܝ. ܟܕ ܐܬܝܠܕ ܠܗ ܐܝܣܚܩ ܚܡܫܐ. ܕܗܘܐ ܠܗܘܢ ܥܣܪܝܢ ܘܚܡܫܐ. ܟܕ ܐܬܝܠܕ ܠܗ ܐܝܣܚܩ ܠܝܥܩܘܒ ܫܬܝܢ. ܘܗܘ ܒܡܐܬܐ ܘܬܠܬܝܢ ܗܘ. ܟܕ ܢܚܬ ܕܐܬܕܝܪܘܗܝ ܒܡܨܪܝܢ ܘܥܕܡܐ ܫܢܝܢ ܐܚܪܢ ܠܐܚܕܬܐ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܫܢܝܢ ܠܝܥܩܘܒ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܡܐܬܝܢ ܘܥܠ ܠܠܘܝ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܐܪܒܥܝܢ ܘܥܠ ܠܩܗܬ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܫܢܝܢ ܠܥܡܪܡ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܬܡܢܝܢ ܘܬܠܬ ܠܡܘܫܐ. ܗܘܝܢ ܕܝܢ ܡܐܬܝܢ ܐܝܟ ܐܢܝ. ܘܡܢܝܢܐ ܕܝܢ ܕܝܢ ܫܢܝܢ ܗܘܐ ܡܨܪܝܢ. ܪܒܐ ܕܢܦܩܘ ܐܢܝ. ܘܐܫܬܟܚܘ ܘܐܪܒܥܡܐܐ. ܘܗܘ ܐܡܪܝܢ ܚܠܦ ܫܢܝܐ. ܘܦܩܘ ܠܘ ܡܢ ܠܬܠܬܝܢ ܫܢܝܢ ܐܬܬܠܝܢ. ܐܘ ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܛܠ ܒܡܘܠܕܗܘܢ ܕܐܚܪܝܢ ܡܢܗܘܢ ܠܬܠܬܝܢ ܫܢܝܢ. ܐܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܟܠ ܫܢܝܢ ܗܘܘ ܢܚܬܝܢ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ. ܐܝܟ ܐܢܝ ܠܬܠܬܝܢ ܒܡܨܪܝܢ ܘܐܬܕܝܪܘ ܒܡܨܪܝܢ. ܘܟܠ ܕܫܢܝܢ ܕܦܩܕܝܢ ܠܗܘܢ ܘܫܢܘ ܘܟܬܒܘܗܝ ܘܡܢܝܢܐ ܡܢ ܒܪܘܟܝܐ ܕܐܒܪܗܡ ܘܥܕܡܐ ܡܫܟܢܐ. ܘܐܬܡܠܝ ܐܢܝ. ܟܕ ܕܡܬܚܫܒܐ ܠܐ ܡܫܬܠܡ.

a) Vgl. Galaterbrief III, 17.

1) > BHl'; u: ܬܬܒܪܘܢ.

2) > BHul; l': ܕܦܩܕ.

3) > Sgull'; pa: ܦܬܚ, s: ܦܬܚ.

4) > Spal'; gsulMT: ܦܓܪܐ.

5) > Su; all': ܕܐܢܫܐ, pgs: ܘܐܢܫܐ.

6) > BH; Ps: ܕܠܝ ܐܢܘܢ.

4. «ܢܦܩܝܬܘܢ»[1] ܒܝܪܚܐ ܕܐܒܝܒܐ» ܗ̄ ܕܫܒܠ̈ܐ. 13. «ܘܟܠ ܒܘܟܪܐ ܕܚܡܪܐ ܦܪܘܩ ܒܐܡܪܐ[2] ܕܥܢܐ» ܗ̄ ܒܪ ܥܢܐ. «ܘܐܢ ܠܐ ܬܦܪܩܝܘܗܝ. ܐܘ ܠܐ ܬܦܪܩܝܘܗܝ. ܬܩܛܠܝܘܗܝ» ܐܠܚܝܪܘܬܐ ܬܦܣܩܘܢ ܩܕܠܗ ܗ̄ ܘܠܐ ܬܩܛܠܘܢ. ܕܢܟܣܐ ܠܚܡܪܐ ܡܩܕܡ. 17. «ܘܟܕ ܫܕܪ ܦܪܥܘܢ ܠܥܡܐ. ܠܐ ܐܘܒܠ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ ܒܐܘܪܚܐ ܕܐܪܥܐ ܕܦܠܫܬܝ̈ܐ» ܗ̄ ܚܕܐ ܗܝ ܕܠܐ ܟܕ ܢܚܙܘܢ ܩܪܒܐ ܢܬܬܘܝܘܢ. ܘܐܚܪܬܐ ܕܐܪܥܐ ܦܠܫܬܝܘܬܐ ܠܡܨܪܝܢ ܘܡܬܚܡܬܗ ܥܡ ܡܨܪܝܢ. ܘܟܕ ܢܦܩܘ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܒܛܘܒܐ ܣܓܝܐܐ. ܘܠܟܠ ܕܢܦܩܘ ܗܘܘ ܢܣܒܘܢ ܐܬܘܬܐ[3]. ܘܐܬܡܚܝܘ ܡܨܪܝܐ ܡܢ ܩܕܡܝܗܘܢ. ܘܐܚܪܢܐ ܕܐܦܝܣ ܗܘܘ ܡܢܗܘܢ ܙܟܐ ܕܡܥܡܕܝܢ ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܘܢܚܘܢ[4] ܠܡܪܝܐ. ܘܐܬܚܝܠܘ ܥܠ ܗܕܐ ܘܐܫܬܥܝܘ ܠܗܘܢ ܬܚܘܬ ܦܘܠܚܢܗܘܢ ܩܫܝܐ. ܘܟܕ ܕܐܬܦܪܩܘ ܫܘܥܒܕܗܘܢ ܘܟܠ[5] ܕܡܫܬܥܒܕ. ܗܝܕܝܢ ܕܢܦܩܘ ܚܝ̈ܠܐ ܕܝܠܗ ܠܡܨܪܝܢ. 21. «ܘܡܪܝܐ ܐܙܠ ܗܘܐ ܩܕܡܝܗܘܢ ܒܐܥܡܕܐ ܕܥܢܢܐ ܕܐܝܡܡܐ. ܠܡܕܒܪܘ[6] ܐܢܘܢ ܒܐܘܪܚܐ» ܗ̄ ܠܡܚܘܝܘ ܠܗܘܢ ܐܘܪܚܐ. «ܘܒܠܠܝܐ ܒܥܡܘܕܐ ܕܢܘܪܐ» ܗ̄ «ܠܡܢܗܪܘ[7] ܐܢܘܢ» ܀

Kapitel XIV.

2. «[8]ܢܗܦܟܘܢ ܘܢܫܪܘܢ ܩܕܡ ܦܘܡܗ[9] ܕܚܐܪܘܬܐ» ܗ̄ ܠܘܩܒܠ ܬܪܥܐ. [10]ܐܘܪܚܬܗܘܢ ܩܛܝܪܬܐ. «ܒܝܬ ܡܓܕܘܠ ܠܘܬ ܝܡܐ. ܩܕܡ [11]ܒܥܠܨܦܘܢ»

1) > Sps; g (doch am Rande: ܢܦܩܝܬܘܢ) a: ܢܦܩܝܢ ܐܢܬܘܢ, ull': ܕܢܦܩܝܢ ܐܢܬܘܢ.

2) > Spau; g (doch am Rande: ܒܐܡܪܐ) sll': ܐܡܪܐ.

3) Vgl. Nöldeke § 172 C.

4) > pg; S: ܢܚܘܢ, s: ܕܢܚܘܢ.

5) > Sgs; p: ܟܠ.

6) > pgsPs; S: ܠܡܕܒܪܢܘ.

7) > BH; Ps: ܠܗܘܢ.

8) > SPs; pgsMT: ܕܢܗܦܟܘܢ.

9) > BHull'; a: ܕܚܐܪܘܬܐ, MT: הַחִירֹת; hierzu bei g eine Randbemerkung: ܚܐܪܘܬܐ ܦܪܐ ܠܡܕܒܪܐ ܕܡܨܪܝܢ.

10) > p; s: ܐܘܪܚܬܗܘܢ.

11) > pgsPs; SMT: ܒܥܠ ܨܦܘܢ (in zwei Worten); hierzu bei g

ܪܡܝܗ̇ ܐܪܥܐ. 3. «ܘܥܪܩ: ܡܘܫܐ ܡܢ ܩܕܡܝܗ̇» ܥܠ ܕܚܠ ܡܫܬܪܝܬܐ ܕܢܬܟܫܦ[1] ܐܢܘ ܕܐܦܢܐ. ܐܬܬܚܝܕ ܒܠܒܗܘܢ ܡܕܒܪܐ» ܗ̄ ܡܨܪ̈ܝ ܕܒܝܬ ܢܘܚ ܠܥܡܐ ܢܫ̈ܝܗ ܠܗܘܢ. 4. «ܘܐܚܘܕ ܒܥܘܩܒܗ̇[2]» ܒܥܘܩܒܗ̇ ܕܝܢ ܘܦܫܛ ܠܗ. ܘܚܘܝܐ ܕܠܥܠ: 5. «ܘܐܬܓܠܝ» ܡܢܗ̇ ܗܐ[3] «ܠܗܘܢ ܕܢܗܡܢܘܢ» ܗ̄ ܐܬܐܝ. 6. «ܘܚܙܐ ܦܪܘܚܘܬܗ» ܗ̄ ܐܝܟ ܢܗܝܪܘ ܕܟܠܒܐ. ܦܪܘܚܐ ܕܝܢ ܦܪܚܬܐ. ܘܐܝܟ ܐܢܫܝ ܦܪܘܚܐ ܥܠ ܚܐܦ ܡܬܐܡܪ. ܘܦܪܚܬܐ ܥܠ ܐܪܒܐ. 7. «ܘܗܦܟܬ ܥܠ ܒܣܪܗ[4]» ܗ̄ ܘܐܬܩܪܒܬ ܕܦܪܚܝܢ ܥܠ ܒܣܪܗ ܗ̄ ܠܬܪܬܐ[5] ܦܪܚܝܢ ܥܠ ܚܕܐ. ܐܝܟ ܕܡܬܗܦܟܝܢ ܘܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܗ ܠܡܬܗܦܟܘܬܐ. 9. «[6] ܠܗܘܢ [7]ܢܗܡܢܘܢ ܕܢܗܡܢܘܢ» ܗ̄ ܒܫܘܡܠܐ ܒܢܘܗܪܐ. ܘܡܢܝܢܐ ܗܠܐ ܫܒܝܠܐ. ܐܝܟ ܚܕ ܗܘܐ ܘܚܕܐ ܚܘܠܐ ܘܡܫܚܐ ܪܘܚܐ. 15. «ܐܡܪ: ܠܘܬܟ ܡܫܪܝܐ ܕܥܠܡܝܢ[8]» ܒܢܝܢ ܢܗ. 21. «[9]ܘܐܚܕ ܡܢܝܢ ܠܥܡܐ» ܒܡܫܡܫ ܒܗ ܗ̄ ܘܐܬܚܙܝܘ. «ܒܢܝܢܐ ܕܥܘܕܠ ܠܩܝܢܐ ܠܗܘܢ ܚܠܐ» ܗ̄ ܒܢܝܢܐ ܐܬܥܒܕ ܘܠܐ [10]ܕܢܒܥ ܡܫܝܚܐ ܠܗܘܢ ܚܠܐ. «ܘܡܩܒܠܘ ܠܥܡܐ ܢܫ̈ܝܗ» ܗ̄ ܘܡܫܒܚܘ ܠܥܡܐ ܢܫ̈ܝܐ. [11]«ܘܐܬܦܠܓܝ [12]ܥܡܐ» ܒܢܝܢ ܠܥܒܕ ܗ̄ [13]ܐܫܬܕܪܘ ܗ̄

folgende Randbemerk.: ܒܢܝܢܝܗ ܦܪܐ ܠܗܘܢ ܕܒܗ ܘܡܫܡܫܘܬܗ ܐܬܬܚܝܕ ܗܘܐ ܕܡܫܡܫ.

[1]) > pgsPs; S: ohne Sĕjamē.

[2]) > SgsPs; p: ܒܥܘܩܒܗ̇ mit der Randbemerkung: ܒܥܘܩܒܐ ܒܥܘܩܒܗ̇.

[3]) > S; bei ps fehlt diese massoretische Glosse, bei g steht sie hinter ܕܢܗܡܢܘܢ, außerdem steht dort nochmals am Rande: ܡܢܗ̇ ܗܐ, was sich wohl auf ܘܐܬܓܠܝ bezieht.

[4]) > BHl'; aul: ܒܣܪܗ.

[5]) Diese Erklärung scheint wörtlich aus der Sh entlehnt zu sein.

[6]) > BHl'; au: ܠܟܠ, MT: בְּקֹל.

[7]) > psul'; Sga: mit Sĕjamē.

[8]) > BHul; al': ܢܫܡܥܘܢ.

[9]) > BHa; ul': ܘܐܚܕ.

[10]) > pgs; S: ܕܢܒ.

[11]) > pgs; S: ܘܐܬܦܠܓܝ, l': ܘܐܬܦܠܓܝ, l: ܘܐܬܦܠܓܝ, u: ܘܐܬܦܠܓܝ.

[12]) > BH; PsMT: ܥܡܐ.

[13]) > pgs; S: ܐܫܬܕܪܘ.

ܐܦ [1] ܐܬܢܐܣܝܘܣ [2] ܐܡܪ݂: [3] ܕܒܡܥܒܪܬܐ ܕܝܡܐ ܕܣܘܦ [4] ܐܬܦܠܓܝ ܝܡܐ ܠܬܪܥܣܪ ܫܒܛܐ. 27. «ܘܐܬܗܦܟ ܡܝܐ ܠܥܘܫܢܗ ܟܕ ܨܦܪܐ» ܗ̄ ܠܡܐ ܕܩܕܡ. ܕܢܦܠܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܨܦܪܐ. 30. «ܘܚܙܐ ܐܝܣܪܝܠ ܠܡܨܪ̈ܝܐ. [5] ܕܡܝܬܝܢ ܥܠ ܣܦܬܗ ܕܝܡܐ» ܠܘܩܒܠ ܥܝܢ̈ܝܗܘܢ ܀

Kapitel XV.

1. «ܗܝܕܝܢ ܫܒܚ ܡܘܫܐ ܘܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ» ܗ̄ ܡܘܫܐ ܐܠܦܗ ܠܝܘܫܥ ܘܠܡܪܝܡ. ܘܗܢܘܢ [6] ܐܠܦ ܠܥܡܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܢ̈ܝܐ ܐܠܦܗ. «ܣܘܣܝܐ ܘܪ̈ܟܒܝܗ» ܗ̄ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܦܪܥܘܢ. 2. «[7] ܥܘܫܢܝ ܡܪܝܐ. ܘܗܘܐ ܠܝ ܠܦܘܪܩܢܐ» ܚܝܠܐ ܠܒܝ ܗ̄. ܐܠܐ [8] ܡܪܝܐ ܗܘܐ ܠܝ ܠܦܘܪܩܢܐ. ܘܡܫܒܚܬܐ [9] ܕܢܣܒ ܡܪܝܐ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܕܐܠܡܢܝ. 4. «ܘܡܪ̈ܟܒܬܗ ܕܦܪܥܘܢ [10] ܫܕܐ ܒܝܡܐ ܕܣܘܦ» ܗ̄ ܒܝܡܐ ܣܘܡܩܐ ܗ̄ [11] ܕܣܘܦ ܐܬܩܪܝ. ܡܢ ܣܘܦܐ ܗܘ ܕܝܡܐ ܣܘܡܩܐ. ܕܒܠܫܢ ܥܒܪ̈ܝܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܠܐ ܥܒܕ ܠܐܦ̈ܝ ܡܪܘܡܐ. ܘܡܣܡܩܝܢ ܟܐܦ̈ܐ ܕܒܗ ܕܒܪܝܐ. ܐܝܟܐ [12] ܕܐܡܝܢ ܟܝܘܠܐ ܗܘ ܕܒܓܘܗ.

---

1) > s; g: ܐܬܬܢܐܣܝܘܣ, p: ܐܬܢܐܣܘܣ.

2) Athanasius macht diese Bemerkung zu Ps. 136, 13, vgl. Schröter a. a. O. S. 541, der diese Stelle ausführlich bespricht und auch auf die jüdischen Parallelen hinweist.

3) > Sp; gs: ohne Sĕjamē.

4) > pgs; S: ܐܬܦܠܓܘ.

5) > BH; Ps: ܡܢ ܕܡܝܬܝܢ.

6) > pgs; bei S fehlt ܐܠܦ.

7) Hierzu bei g folgende Randbemerkung: ܗܢܘ ܡܪܝܐ ܗ̄ ܕܚܝܠ ܡܪܝܐ ܗܘ ܗ̄ ܐܝܟ ܐܢܫܐ.

8) Bei b ܡܪܝܐ mit Asteriskus, daher bei Sept ܡܪܝܐ nicht übersetzt: ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν.

9) > S; bei pgs steht ܕܢܣܒ hinter ܡܪܝܐ.

10) > Spgul; sl: ܫܕܐ, a: ܫܕܐܘ, MT: יָרָה.

11) Vgl. hierzu Schröter a. a. O. S. 543.

12) > pgs; S: ܕܡܝܬܝܢ.

5. «ܬܗܘ̈ܡܐ ܟܣܝܘ ܐܢܘܢ» ܗ̄ ܟܣܐ[1] ܟܣܝ ܐܢܘܢ[2]. 7. «ܘܒܣܘܓܐܐ»[3] ܕܬܫܒܘܚܬܟ «ܣܚܦܬ»[4] ܒܥܠܝ ܣܩܘܒܠܟ «ܠܣܢܐܝܟ»[5]. ܫܕܪܬ ܪܘܓܙܟ ܘܐܟܠ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܒܚܒܫܬܐ» ܗ̄ ܐܝܟ ܕܒܚܫܝܫܐ. 8. «ܒܪܘܚܐ ܕܐܦܝܟ ܐܬܟܢܫܘ ܡܝܐ» ܗ̄ ܒܪܘܚܐ ܕܐܢܦܟ ܗ̄ ܒܪܘܚܐ ܕܢܦܫܟ. «ܩܡܘ ܐܝܟ ܙܩ̈ܐ ܢܘ̈ܕܐ» ܗ̄ ܡܢ ܬܠܝܘܬܗܘܢ ܓܠ̈ܠܐ ܐܝܟ ܫܘܪܐ. «ܩܦܘ ܬܗܘ̈ܡܐ ܒܠܒܗ ܕܝܡܐ»[6] ܗ̄ ܩܡܘ ܓܠ̈ܠܐ. 9. «ܘܐܦܩܝ ܚܪܒܐ» ܫܠܝܛ ܗ̄ ܚܪܒܐ[7] ܒܪܡܚܐ ܐܘ ܒܫܘܠܛܢܐ.[8] 11. «ܡܢܘ ܐܝܟ ܡܪܝܐ» ܗ̄ ܕܡܐ ܠܟ ܒܐܠܗ̈ܐ ܡܪܝܐ. 14. «ܘܚܒܠܐ ܐܚܕ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܝܠܕܬܐ» ܒܪܡܙ ܐܘ ܗ̄ ܠܚܒ̈ܠܐ. 15. «ܘܐܬܝܒܐ ܘܡܘܐܒ ܐܚܕ ܐܢܘܢ ܪܬܝܬܐ» ܗ̄ ܕܪܬܝܬܐ. 17. «ܘܬܢܨܒ ܐܢܘܢ ܒܛܘܪܐ ܕܝܪܬܘܬܟ» ܒܪܡܙ ܐܘ ܗ̄ ܢܨܒ[9] ܐܢܘܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. «ܡܬܩܢܐ ܠܡܘܬܒܟ ܥܒܕܬ ܡܪܝܐ ܡܩܕܫܟ» ܗ̄ ܗܝܟܠܐ ܩܕ ܡܩܕܫ ܐܢܬ. ܡܢ ܩܕܡ ܡܫܟܢܐ. ܘܡܫܪܝܐ ܕܝܢܐ ܒܩܕܡܐ. 20. «ܢܒܝܬܐ»[10] ܡܪܝܡ ܕܢܬܟܪܙ ܥܠܝܗ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܢܒܝܬܐ ܒܪܘܚܐ» ܗ̄ ܐܝܟ ܐܦ ܥܠܝܗ ܗܘ. ܐܠܐ ܐܢܬܬ ܢܒܝܐ ܥܠܝܗ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܐܡܪ. «ܘܢܦܩ̈ܝ ܒܬܪܗ̇ ܟܠܗܝܢ ܢܫ̈ܐ ܒܬܦ̈ܐ ܒܪܩܕ̈ܐ» ܗ̄ ܕܒܫܘܦܐ ܡܢ ܚܕ̈ܐ ܡܢܗܘܢ. «ܘܒܟܢܪ̈ܐ» ܗ̄ ܡܢܩܫܢ. ܡܢ ܐܢܫ ܡܢ̈ܘܢ ܡܢܗܘܢ ܗ̄ ܟܕ ܩܠ̈ܐ ܥܢܝܢ. 21. «ܘܥܢ̈ܝܢ»[11]

1) > BHb; dagegen Sept: πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς; nach F ebenfalls: πόντῳ, doch haben einige Codices πόντος wie die Sh.

2) > Sb; bei pgs fehlt ܐܢܘܢ.

3) > BHull'; aMT: ܘܒܣܘܓܐܐ.

4) > BHull'; a: ܣܚܦܬ.

5) > pgPs; Ss: ܠܣܢܐܝܟ.

6) Vgl. Schröter a. a. O. S. 543/44.

7) > BH; b: ܚܪ̈ܒܐ, bei P.-Sm. 502 findet sich nur der Plur. ܚܪ̈ܒܐ bezeugt.

8) > Spg; s: ܫܘܠܛܢܐ.

9) > pgsb Sept; S: ܘܢܨܒ.

10) > BH; PsMT: ܢܒܝܬܐ.

11) Hierauf bezieht sich wohl die folgende, etwas unklare Randbemerkung bei p und g: ܒܥܠܬܐ ܕܚܕ̈ܐ ܥܡ ܚܕ̈ܐ ܡܢܗܘܢ, vgl. auch Schröter, S. 504, Anm. 9.

ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܗܘܐ [1]ܠܗܘܢ ܡܕܪܫܐ «ܢܫܒܚ ܠܡܪܝܐ ܕ[2]ܫܘܒܚܐ. ܒܪܘܚ ܕܒܣܘܦܐ ܕܐܘܪܚܐ [3]ܥܡܐ [4]ܓܙܐ. ܟܠܗ [5]ܠܗ ܐܝܟ ܡܪܝܐ. ܘܡܐܬܝܐ ܠܘܬ [6]ܦܪܫܐ ܕܫܡܝܐ. ܟܠܗ ܠܗ. ܘ ܡܫܟܢܐ ܗܘܐ. ܚܣܝܐ ܕܫܡܝܐ: 25. «ܘܐܘܪܝܗ ܡܝܐ [7]ܦܨܝܐ. ܘܐܘܪܝܗ ܒܡܝܐ [8]«ܘܐܬܒܣܡܘ ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܡܪ [9]ܡܦܨܝܢܐ. ܕܒܗ ܐܢܫܝܢ ܡܪܝܪܬܐ ܕܒܩܝܡܐ. ܕܐܬܒܣܡܘ ܒܗ ܚܝܠ ܩܢܐ ܩܘܪܝܐ. ܕܢܚܬ ܠܡܣܝܘܬܐ ܠܡܬܐ ܐܘܪܐ. 26. «ܡܬܠܠ ܕܐܝܬ ܐܝܬ [10]ܡܪܝܐ ܐܣܝܟ» ܒܥܠܡ ܟܠܗ ܗܘܐ. 27. «ܘܐܬܘ ܠܐܝܠܝܡ» ܒܥܠܡ ܟܠܗ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. «ܘܬܡܢ [11]ܬܪܬܥܣܪܐ ܥܝܢܢ ܕܡܝܐ ܘܫܒܥܝܢ ܕܩܠܐ» ܗ ܦܩܕܐ ܕܩܠܐ ܗܘ ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܪܝܢ.

Kapitel XVI.

1. [12]«ܒܣܝܢܝܣܐ» ܒܥܠܡ ܪܡܫ «ܒܝܪܚܐ ܕܬܪܝܢ» ܗܘ [13]ܐܝܪ. 2. «ܘܪܛܢܘ ܟܠܗ ܟܢܘܫܬܐ» ܒܥܠܡ ܪܡܫ ܘܨܦܪ ܠܗܘܢ. 3. «ܟܕ ܝܬܒܝܢ ܗܘܝܢ ܥܠ ܦܣܝܬܐ ܕܒܣܪܐ» ܗܘ ܩܕܪܐ ܕܒܫܠܐ. 4. «ܗܐ ܡܡܛܪ: ܐܢܐ ܠܟܘܢ

1) > SpPs; gs: ܠܗܘܢ.

2) Nicht nur das Pael, wie Barhebraeus meint, sondern auch das Afel von ܫܒܚ kommt in der Bedeutung „singen" vor, vgl. P.-Sm. 2927 und ZDMG. 27, S. 622.

3) Num. XXI, 17.

4) > BHaul; l: ܓܙܐ.

5) > SgPs; ps: ܠܗ.

6) Jes. XXVII, Vers 2.

7) Hierzu bei g eine Randbemerkung: ܡܦܨܝܐ: ܥܠ ܗܝ ܕܡܦܨܐ ܗܘܐ ܕܒܣܡܐ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܐܬܒܣܡܘ.

8) > SpPs; g: ܘܐܬܒܣܡܘ.

9) Die Bemerkung Schröter's, daß ܡܦܨܝܢܐ bei p mit 2 ܝ geschrieben sei, habe ich nicht bestätigt gefunden.

10) > SPsMT; bei pgs fehlt ܡܪܝܐ.

11) > BHMT; Ps haben noch ܐܝܟ ܕܗܘܐ hinter ܘܬܡܢ; hierzu bei g eine Randbemerkung: ܟܠ ܚܕ ܚܕ ܫܒܛܐ ܘܠܫܒܛܐ. ܐܦ ܐܢܫܝܢ ܟܠ ܫܠܝܚܐ. ܘܗ ܕܩܠܐ. ܐܝܟ ܗ ܡܦܩܕܝܢ.

12) > BHul; l: ܒܣܝܢܝܣܐ. vgl. Nöldeke § 150.

13) > S; pgs: ܐܝܪ.

ܠܚܡܐ ܡܢ ܫܡܝܐ» ܗ̄ܘ ܐܝܟ ܕܡܢ [1]ܫܡܝܐ. ܕܐܦܠܐ ܡܢ ܐܐܪ. [2]ܘܐܡܪ
ܠܚܡܐ ܕܡܠܐܟܐ ܡܢܗܘܢ. ܕܒܝܕ ܡܠܐܟܐ ܢܚܬ ܗܘܐ. [3]«ܘܢܠܩܛܘܢ ܠܚܡܐ
ܘܢܢܣܝܘܢ» ܕܒܚܝ ܗܘ. 5. «ܘܢܗܘܐ ܥܘܦܐ ܫܘܦܐ. [4]ܢܒܚܘܢ ܐܢܘܢ
ܕܢܚܘܢ. ܘܢܗܘܐ ܚܕ ܬܪܝܢ ܥܠ ܗܘ ܕܢܠܩܛܘܢ ܝܘܡܝܘܡ» ܗ̄ܘ ܕܒܡܥܒܕܬܐ
ܠܐ ܨܒܝ ܠܡܠܩܛ. ܟܕ ܕܒܥܝܢܐ ܡܫܬܚܝܢ ܐܢܘܢ ܡܙܕܘܓܝܢ ܬܘܒ ܐܬܘܠ. 8. «ܡܐ
[5]ܕܢܬܒ ܠܟܘܢ ܡܪܝܐ ܒܪܡܫܐ ܒܣܪܐ ܠܡܐܟܠ. ܘܒܨܦܪܐ ܠܚܡܐ ܠܡܣܒܥ»
ܗ̄ܘ ܗܟܝܠ ܐܝܟ ܕܝܕܥ ܥܠ ܗܘ. [6]«ܚܢܢ ܓܝܪ ܡܢܘ. ܠܐ ܗܘܐ ܥܠܝܢ
[7]ܡܪܢܢܝܬܘܢ ܐܠܐ ܥܠ ܡܪܝܐ» [8]ܗ̄ܘ ܗܘ ܓܝܪ ܐܫܬܥܝ
ܡܠܘ ܚܝܐ. 13. «ܘܗܘܐ [9]ܪܡܫܐ ܘܣܠܩܬ ܦܪܕܐ» ܗ̄ܘ ܡܢ ܝܡܐ. ܘܦܪܚܬܐ
ܗܝ ܦܪܕܬܐ ܕܦܪܚ ܒܥܦܪܐ. ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܥܠ ܦܪܚܐ. ܘܟܕ ܡܬܢܚܬܐ
ܬܚܘܬ ܡܬܒܛܠ. ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ [10]ܒܝܬܝܗܘܢ ܕܡܫܪܝܬܐ. «ܘܒܨܦܪܐ [11]ܗܘܐ
ܗܘܐ ܢܕܐ [12]ܘܬܐܠܐ [13]ܚܕܪܝܗܘܢ ܕܡܫܪܝܬܐ» ܒܚܕܐ ܕܝܢ ܗ̄ܘ ܦܪܝܫܬܐ
ܡܬܒܥܐ. ܘܟܕ ܢܚܬܐ ܗܝ ܢܕܐ. ܗܘܐ ܗܘܐ [14]ܐܡܪ ܒܠܚܘܕ ܐܝܟ
ܕܒܪܕܐ. ܟܕ ܢܦܠܬܗ ܘܐܡܪ. 14. [15]«ܘܣܠܩܬ ܢܕܐ» ܘܗܘܬ ܐܝܟ
ܕܒܪܕܐ ܢܦܠܬܗ ܘܐܡܪ [16]ܕܩܠܝܠ ܡܩܠܦܐ. «ܕܩܝܩ» ܒܪܝܫ. «ܘܡܩܠܦܐ»

---

1) > pgs; S: mit Sējamē.
2) Siehe Ps. LXXVIII, 25.
3) > BHul'; a: ܘܢܩܫܘܢ ܠܚܡܐ ܘܢܢܣܘܢ.
4) > SpgPs; s: ܕܢܒܚܘܢ.
5) > BH; ul': ܕܝܗܒ, MT: בְּתֵת.
6) > BH; PsMT: ܘܚܢܢ.
7) > Saul; pgs: ܡܪܢܢܝܬܘܢ, l': ܡܢ ܕܪܢܢܬܘܢ ܐܢܘܢ.
8) > pgs; bei S fehlt ܗ̄ܘ.
9) > BHSept; PsMT: ܒܪܡܫܐ.
10) > pꞏg: ܒܝܬܝܗܘܢ.
11) BH; PsMT: ܗܘܬ ܗܘܬ.
12) > pgau; Sll': ܘܬܠܐ, s: ܬܠܐ.
13) > pgsaul; S: ohne Sējamē, l': ܚܕܪܝܗ.
14) > S; pgs: ܐܡܪ.
15) > SPsMT; pgs: ܣܠܩܬ.
16) Die ganze Stelle bis ܗ̄ܘ nach S; bei pgs nur: ܕܩܝܩ ܒܪܝܫ ܘܡܩܠܦܐ.

ܗ̄ ܕܩܫܝܐ ܐܝܟ [1]ܡܘܬܒܐ ܕ[2]ܟܐܦܐ. ܗܘ ܕܩܫܝܐ ܐܝܟ ܩܘܪܒܐ. «ܘܦܪܝܫ ܐܝܟ [3]ܥܢܢܐ ܐܝܟ ܥܢܢܐ ܥܠ ܐܪܥܐ. ܗ̄ ܢܩܘܕ» ܐܪܥܐ ܥܠ ܐܪܥܐ. 15. «[4]ܘܐܡܪܘ ܡܢ ܗ̄ ܗܘ» ܗܢܘ ܡܢܐ ܗܘܐ ܬܘܒ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ. ܗܘ ܡܢܐ [6]ܘ[5]ܐܬܕܘܝܘ ܗܘܐ ܠܐܝܟ ܡܢܐ. 16. «ܠܟܠܗ ܡܢܗ ܐܝܟ [7]ܡܫܘܚܬ ܡܐܟܘܠܬܗ. ܥܠ ܟܠ ܚܕ» ܗ̄ [8]ܩܘܩܘܢܐ ܠܟܠ ܪܝܫ ܗ̄ [9]ܠܗܘܢ ܡܢܝܢܐ ܕܢܦܫܬܐ ܐܝܟ ܡܢܝܢ ܢܦܫܬܟܘܢ [10]ܒܒܬܝܟܘܢ. ܐܝܟ ܕܒܡܫܟܢܐ. ܐܘ ܗ̄ ܘܠܟܠ ܢܦܫܬܐ ܕܐܝܬ ܒܒܝܬܐ ܒܒܬܝܟܘܢ. ܐܝܟ ܡܫܪܝܬܐ [11]ܫܠܝܬ. ܟܕ ܢܦܩܝܢ ܡܢ ܗܘܢ ܠܐ ܐܝܟ ܕܝܗܒ. 23. «ܗܘܐ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ. [12]ܫܒܬܐ ܫܒܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܠܡܪܝܐ» ܗ̄ ܕܝܢ [13]ܡܫܒܬܢܘܬܐ ܡܢ ܥܒܕܐ ܕܥܠܡܐ ܢܝܚܐ ܘܕܡܟܐ ܘܦܘܫܐܢܐ. «ܡܕܡ [14]ܕܐܦܝܢ ܐܝܟ ܐܦܘ» ܒܝܘܡ ܥܪܘܒܬܐ ܕܩܕܡ ܫܒܬܐ ܗ̄ ܟܠܗ ܡܕܡ [15]ܕܝܘܡܐ ܕܚܕ ܠܥܠܡܐ ܡܢܐ ܦܬܐ. ܘܡܢܗ ܕܝܘܡܬܐ. ܐܠܐ [16]ܗܘܐ. «ܡܕܡ [17]ܕܡܫܬܚܪ ܐܝܟ ܢܛܪܘ» ܗ̄ ܟܕ ܡܬܚܬܐ ܠܚܡܐ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܡܫܬܚܠܦ

[1] > pgsb; S: ܡܘܪܒܢܐ.

[2] > pgs; S: ܟܐܦܐ.

[3] > BHu ll'; a: ܐܝܟ ܥܢܢܐ.

[4] > BH; PsMT: ܘܐܡܪܘ.

[5] > BH; PsMT: ܠܐܚܘܗܝ.

[6] > BHau; ll': ܡܢܘ.

[7] > BHau; ll': ܡܐܟܘܠܬܗ.

[8] > Sp; g: ܩܘܩܘܢܐ.

[9] > S; gs: ܠܗܘܢ, p: ܠܗܘܢ ܡܢܝܢ.

[10] > pg; Ss: ܒܒܬܐ.

[11] > S; pgs: ܫܠܝܬ.

[12] Hierzu bei g folgende Randbemerkung: ܗ̄ ܫܒܬܐ ܫܒܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܢ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܠܡܪܝܐ ܠܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܠܡܥܒܕ ܕܥܒܕܐ. ܐܠܐ ܢܘܚܐ ܘܡܫܬܐ ܦܢܝ ܗܘܐ ܠܗ. ܫܒܬܐ ܢܝܚܐ ܡܫܬܢܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܢܚܡ ܗܘ ܘܡܫܒܬܢܘܬܐ.

[13] > Ssg (doch bei g am Rande: ܗ̄ ܡܫܒܬܢܘܬܐ); p: ܡܫܒܬܢܘܬܐ.

[14] > Sull'; pg: ܕܐܦܝܢ.

[15] Vgl. Vers 21.

[16] > pgs; S hat wohl noch ܐ vor ܗܘܐ, doch ist es nicht genau zu erkennen.

[17] > Sall'; pgsu: ܕܡܫܬܚܪܝܢ.

ܣܓܝܪܐ. 31. «ܘܬܥܒܕ ܐܝܟ [1] ܟܪ̈ܘܒܐ ܕܪ̈ܘܚܐ» ܗ̄ ܐܝܟ ܣܚܝܪܐ ܕܒܚܠܐ.

ܐܘܣܐ ܐܝܟ [2] ܐܘܣܝܐ ܗ̄ [3] ܨܝܪܐ ܒܣܝܡܐ. 33. «ܬܚܬ ܦܘܪܦܐ ܣܘܐ. ܘܐܦܐ

ܕܗܘ [4] ܥܠܠ ܥܠܝܐ ܕܚܫܘ ܘܡܩܕܫܘܢ. ܦܪܘܩ ܦܘܪܦܐ» ܢܩ̄ [5] ܡܩܕܫܘ ܘܣܩܡܗ.

ܕ ܗ̄ ܘܐܬܩܕܫܘ ܐܝܟ ܗ̄ ܠܩܘܡܐ. 35. «ܘܡܢܪܬܐ ܠܩܘܒܠ ܦܬܘܪܐ ܘܡܢܪܬܐ

ܥܠܝܐ ܐܦܝ ܚܝܠ. ܚܘܒ ܕܫܡܫܐ ܠܐܘܪܚ ܡܕܢܚܐ» ܗ̄ ܡܢ ܕܝ ܘܬܘܒ

ܐܘ ܡܢܝܬܐ ܘܬܒ ܡܢ ܡܕܢܚܐ. ܢܩ̄ [6] ܡܢ ܕܝ ܡܢ ܘܬܒ ܐܘ

ܡܕܢܚܐ ܘܬܒ ܡܢ ܡܥܪܒܐ ܗ̄ ܠܐܘܪܚ ܡܕܢܚܝܬܐ. «ܚܘܒ ܕܫܡܫܐ

[7] ܠܡܩܕܫܘ ܕܐܘܪܚ ܕܝܡܝܢ» ܗ̄ ܠܬܝܡܢܐ [8] ܕܦܘܢܝܐ. 36. «ܘܥܠܠ ܣܝ

ܡܢ ܬܒܐ ܕܗܘܐ ܠܡܪܐ» ܡܢ ܗܘ ܢܩ̄ ܗܘ [9] ܡܢܩܝ ܗܘ ܡܫܚܐ ܗ̄ ܣܘܦܝܪ

ܕܝ [10] ܣܝ ܡܢ ܬܒܐ ܕܠܗܐ ܥܠܠ ܐܬܘܬܐ ܗܘܐ [11] ܗ̄ [12] ܐܣܛܪܘܢ

[13] ܐܦܝ ܕܠܗܐ ܥܠܠ [14] ܠܐܪܝܐ ܦܬܐ ܡܠܐ. ܗܘ [15] ܕܣܘܦܝܪ ܠܡܫܚ

ܕܩܕܫܘ ܗܘ. ܕܟܢܝܫ ܡܢܝܢ ܘܣܝܡܐ ܐܝܟ. [16] ܘܐܣܛܪܘܢ ܕܡܫܚܐ

---

[1] > BH; ul': ܟܪܘܒܐ.

[2] > SpbF; g (doch am Rande: ܐܘܣܝܐ) s: ܐܘܣܝܐ; diese letztere Variante findet sich bei P.-Sm. nicht.

[3] Diese Erklärung scheint der Sh entlehnt zu sein, in der sich nach bF die Anmerkung findet: ܐܘܣܝܐ ܡܢܘܬܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܣܝܡܐ.

[4] > BHu; ll': ܥܠܠ.

[5] Diese Variante wird durch das nestorianische u, das ܘܡܩܕܫܘܢ hat, nicht bestätigt, dafür hat aber a dieselbe Lesart: ܘܡܩܕܫܘ.

[6] > S; bei pgs fehlt die ganze Variante der ܢܩ̄, u hat: ܡܢܝܬܐ, bei P.-Sm. 1645 sind die Varianten: ܡܢܝܬܐ, ܡܢܝܬܐ, ܡܢܝܬܐ und ܡܢܝܬܐ angeführt.

[7] > BHl'; al: ܠܡܩܕܫܘ, u: ܠܡܩܕܫ.

[8] > BH; b: ܕܦܘܢܝܐ.

[9] Diese Lesart stimmt nicht mit u überein, das ܗܘܐ hat.

[10] > Sb; bei pgs fehlt ܣܝ.

[11] > S; bei pgs fehlt ܗܘ.

[12] > pg; S: ܐܣܛܪܘܢ, s: ܐܣܛܪܘܢ.

[13] Vgl. Epiphanius, Liber de mensuris et ponderibus (ed. Lagarde, Göttingen 1880), I, 3.

[14] > pgs; S: ܠܐܪܝܐ.

[15] > pgs; S: ܕܣܘܦܝܪ.

[16] > pgs; S: ܘܐܣܛܪܘܢ.

ܘܐܠܦܘܢ ܗܘ ܣܛܘܡܘܣܛܘܩܐ[1] ܠܡܐܬܝܢ [2]ܐܘܢܩܝܣ ܐܢܫܐ. ܟܠ [3]ܐܘܢܩܝܐ ܡܬܩܠܐ ܙܘܙܐ. ܒܐܝܕܐ ܕܐܬܡܫܚܘܬܐ[4] ܐܘܢܩܝܣ ܒܒܒܠܝܐ. [5]ܘܟܠ ܐܘܢܩܝܐ ܚܡܫܐ ܙܘܙܐ. ܘܒܗ [6]ܡܬܩܠܝܢ ܟܠ ܫܒܥܐ ܘܫܘܫܠܐ. ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܡܟܠܐ ܐܘܢܩܝܣ ܢܦܫܝܐ ܒܒܒܠܝܐ. ܘܡܬܐܡܪ ܙܘܙܐ ܡܬܩܠܐ ܡܬܩܠܐ ܗܘ ܘܡܬܩܠܐ. ܐܘܟܝܠ ܒܡܛܝܢ ܡܬܩܠ ܡܟܝܠܐ ܘܡܟܝܠܐ. ܕܢܦܫܝ ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܝ ܐܘܢܩܝܣ[7] ܒܒܒܠܝܐ. ܡܬܩܠܢܘܢ ܐܢܫܝ ܘܐܢܫܐ ܐܘܢܩܝܣ ܒܒܒܠܝܐ܀

Kapitel XVII.

ܦܣܩܐ ܕܐ: 1. «ܘܢܦܩܘ [8]ܟܠܗ ܟܢܘܫܬܐ ܕܒܢܝ̈ ܐܝܣܪܝܠ. ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܕܣܝܢ ܠܡܫܩܠܢܘܗܝ» ܗ̄ܘ [9]ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܕܣܝܢ ܠܪܦܝܕܝܢ. ܘܡܢ ܐܠܘܫ [10]ܠܐܠܘܫ. ܘܡܢ ܐܠܘܫ [11]ܠܪܦܝܕܝܢ. ܦ: ܙܪܘ ܡܫܠ ܡܢܐ. 6. «ܘܬܡܚܐ ܠܫܘܥܐ ܘܢܦܩܘܢ ܡܢܗ ܡܝ̈ܐ. ܘܢܫܬܐ ܥܡܐ» ܗ̄ܘ ܕܡܫܪܝܢ ܡܬܪܟܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܟܐܦܐ. [12]ܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ ܡܦܫܩ. [13]ܫܬܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ ܡܢ ܟܐܦܐ [14]ܪܘܚܢܝܬܐ. [15]ܐܝܟܐ ܕܡܬܟܢܫܐ ܗܘܐ ܥܡܗܘܢ. 7. «[16]ܘܩܪܐ ܫܡܗ ܕܐܬܪܐ ܗܘ [17]ܢܣܝܘܢܐ ܘܡܨܘܬܐ» ܗ̄ ܕܢܣܝܘܗܝ ܠܡܪܝܐ. 8. «ܘܐܬܐ

1) > ps; S: ܣܛܘܡܘܡܘܣܛܩܐ, g: ܣܛܘܡܘܣܛܩܐ.

2) > S; pgs: ܐܘܢܩܝܣ.

3) > s (dessen Lesart wohl die ursprünglichste = *οὐγκία*, uncia); S: ܐܘܢܩܝܐ, pg: ܐܘܢܩܝܐ.

4) > Spg; s: ohne Sējamē, vgl. Nöldeke § 148 B, Anm. 2.

5) > pgs; S: ܟܠ.

6) > Sp; gs: ܡܬܩܠܢ.

7) > pgs; S: ܒܒܠܝܐ.

8) > SPs; pgs: ܟܠܗ ܟܢܘܫܬܐ.

9) Vgl. Num. XXXIII, 12—14.

10) > Spg; s: ܠܐܠܘܫ.

11) > p; g: ܠܪܦܝܕܝܢ.

12) > Sg; ps: ܦܘܠܘܣ.

13) Vgl. 1 Kor. X, 4.

14) > Sl; bei pgs fehlt ܪܘܚܢܝܬܐ.

15) > BH; l: ܐܝܟܐ ܕܗܘܐ ܥܡܗܘܢ.

16) > BH; PsMT: ܘܩܪܐ.

17) Hierzu bei g eine Randbemerk.: ܗ̄ܘ ܢܣܝܘ ܕܐܬܪܐ ܗܘ ܠܡܪܝܐ.

ܘܕܥܡܠܩ ܟܘܪܐ ܗ̄ܘ «ܒܪܦܝܕܝܢ» ܥܡ ܐܝܣܪܝܠ ܕܗܘ ܡܢܐ ܠܥܡܠܩ ܥܡܠܩ
ܒܪ ¹⁾ܐܠܝܦܙ ܒܪ ²⁾ܥܣܘ. 9. «ܘܐܡܪ ܡܘܫܐ ܠܝܫܘܥ» ܗ̄ܘ ܒܪ ܢܘܢ ܬܠܡܝܕܗ.
10. «ܘܡܘܫܐ ܘܐܗܪܘܢ ܘܚܘܪ» ܗ̄ܘ ܒܥܠܗ ܕܡܪܝܡ ܚܬܗܘܢ. ܘܣܒܣܒܗ
³⁾ܕܒܨܠܐܝܠ. «⁴⁾ܘܡܪܝܡ ܡܘܫܐ ܐܝܕܗ» ܒܨܠܘܬܐ ܠܘ ܗ̄ܘ ܒܟܠܐ. 11. «ܘܟܕ
ܡܪܝܡ ܗܘܐ ܡܘܫܐ ܐܝܕܘܗܝ. ܙܟܐ ⁵⁾ܗܘܐ ܐܝܣܪܝܠ. ܘܟܕ ܡܪܟܢ
ܗܘܐ ܐܝܕܘܗܝ. ܙܟܐ ܗܘܐ ܥܡܠܩ» ܗ̄ܘ ܕܝܠܗܘܢ ܕܡܢ ܡܢܐ ܗܘ ܐܘܚܕܢܗܘܢ.
ܐܪܝܟ ܡܪܕܝܬܗ. ܕܢܚܘܐ ܠܡܫܠܘܡ ܐܟܐ ܡܢ ܥܠܡܐ. 12. «ܘܐܝܕܘܗܝ
ܕܡܘܫܐ ܡܬܬܩܦܢ ܗܘܘ ܐܝܕܘܗܝ. ܚܕ ܡܟܐ ܘܚܕ ܡܟܐ» ܗ̄ܘ ܒܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܠܒܐ. «ܘܐܝܕܘܗܝ ⁶⁾ܕܡܘܫܐ ܫܪ̈ܝܪܢ» ܒܨܠܘܬܐ ܠܟܠܗ. «ܘܗܘ̈ܝ ܐܝܕܘܗܝ
ܒܗܝܡܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܥܡܡܐ» ܗ̄ܘ ܘܗܘ̈ܝ ܐܝܕܘܗܝ ⁷⁾ܕܡܘܫܐ ܡܫܪ̈ܪܢ.
ܥܕܡܐ ܠܡܥܪܒ ܫܡܫܐ. 15. «ܘܒܢܐ ܡܘܫܐ ܡܕܒܚܐ. ܘܩܪܐ ܫܡܗ ܡܪܝܐ
ܢܝܣܝ» ܗ̄ܘ ܡܪܝܐ ܒܗ ܐܬܬܣܝܡ. 16. «ܘܐܡܪ ܗܐ ܐܝܕܐ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ.
ܡܢܐ ܠܡܪܝܐ ܒܥܡܠܩ ܡܢ ܕܪܕܪ» ܗ̄ܘ ⁸⁾ܘܐܡܪ ܡܛܠ ܕܐܝܕܐ ܒܫܡܝܐ
ܡܩܪܒ ܡܪܝܐ ܥܠ ܥܡܠܩ ܡܢ ܕܪܐ ܠܕܪܐ܀

Kapitel XVIII.

12. «ܘܩܪܒ ܝܬܪܘ ܚܡܘܗܝ ܕܡܘܫܐ ܥܠܘܬܐ ⁹⁾ܘܕܒܚ̈ܐ ܠܡܪܝܐ»
ܗ̄ܘ ܫܠܡܐ ¹⁰⁾ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܘܡܘܬܪܐ ܕܟܠܗܝܢ. ܐܠܐ ܟܕ ܡܕܡ ܡܚܝܠ ܗܘܐ. ܐܝܟ

---

1) Vgl. Gen. XXXVI, 10. 12.

2) > BHau; I: ܥܣܘ.

3) > pgs; S: ܕܒܨܠܐܝܠ; vgl. Ex. XXXI, 2.

4) > SPs; pgs: ܘܡܪܝܡ.

5) > SPs; bei pgs fehlt ܗܘܐ.

6) > pgsPsMT; bei S fehlt ܕܡܘܫܐ.

7) > BH; bei b noch: ܕܡܘܫܐ hinter ܐܝܕܘܗܝ, ebenso nach Sept, vielleicht die Sh hier von Barhebraeus frei zitiert.

8) Nach b und F ܘܐܡܪ mit einem Asterisk. und es ist aus den 3 andern griech. Übersetzungen entnommen, daher fehlt es auch bei Sept.

9) > SPs; bei pgs fehlt ܘܕܒܚ̈ܐ, MT: עֹלָה וּזְבָחִים.

10) > Spg; s: ܗܘܐ.

ܕܦܩܘܕ ܡܠܟܘܗܝ ܕܡܨܪܝܐ. ܘܐܦ ܡܫܟܚܐ ܗܘܐ ܡܣܪܗܒ ܟܢܘܫܝܐ ܐܘ ܠܐ. ܗܘ ܕܠܘܬܗܘܢ ܢܐܬܐ. 22. «ܘܟܠ ܢܗܘܐ [1]ܠܘܬܟ ܦܬܓܡܐ ܪܒܐ ܢܐܬܘܢ ܠܘܬܟ. ܘܟܠ ܦܬܓܡܐ ܙܥܘܪܐ ܗܢܘܢ ܢܕܘܢܘܢ» ܗ̄ܘ ܢܬܥܒ ܩ̈ܠܝܠܐ ܘܩܛܘܪ̈ܬܐ ܘܡܬܢܦܫܝܢ ܡܕܝܢ̈ܬܐ. ܘܠܐ ܢܬܪ̈ܟܠܘܢ ܐܢܫܝܢ ܒܕܝ̈ܢܘܗܝ. 23. «ܘܐܢ ܦܬܓܡܐ ܗܢܐ ܬܥܒܕ. [2]ܘܢܦܩܕܟ ܠܟ ܐܠܗܐ» ܬܫܟܚ ܠܡܩܡ ܗ̄ܘ ܬܦܘܫ ܠܟ. [3]ܘܬܬܪ̈ܚܡܐ ܗܘ ܡܢ [4]ܐܬܡ̈ܫܐ܀

Kapitel XIX.

ܪܘܚܐ ܕܝܢ: 4. «[5]ܘܫܩܠܬܟܘܢ ܐܝܟ ܕܥܠ ܓܦ̈ܐ ܕܢܫܪܐ» ܒܥܓܠܐ ܡܢ ܘܫܦ ܗܘܐ ܘܐܡܫܐ ܠܗ. 10. «ܙܠ ܠܘܬ ܥܡܐ. ܘܩܕܫ ܐܢܘܢ ܝܘܡܢܐ ܘܡܚܪ» [6]ܗ̄ܘ ܐܪܙ ܠܘܫܠܐ ܕܐܝܠܝܢ. «ܘܢܚܘܪܘܢ ܠܒܘܫܝܗܘܢ» [7]ܗ̄ܘ ܐܪܙ ܠܫܘܒܠܐ ܕܝܠܗܘܢ. 18. «ܘܛܘܪܐ [8]ܕܣܝܢܝ ܐܬܬܢܢ ܗܘܐ ܟܠܗ» ܗ̄ ܡܬܬܢܢ ܗܘܐ ܗ̄ܘ «ܡܛܠ ܕܢܚܬ ܠܥܠܘܗܝ ܡܪܝܐ ܒܢܘܪܐ». ܘܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ ܗܘܐ ܛܘܪܐ ܕܚܘܪܒ. ܘܡܬܩܪܐ ܦܬܓܡܘ ܕܡܫܡܠܝܢ [9]ܡܫܩ̈ܘܪܘܗܝ. 21. «ܐܣܗܕ [10]ܒܥܡܐ» ܒܥܠܘܣ ܡܣܗܕܢܘ ܘܐܡܪ [11]ܠܗ ܗ̄ܘ ܐܙܗܪ.

---

1) > BH u ll'; bei a MT fehlt ܠܘܬܟ.

2) > BH ll'; u: ܘܢܦܩܕܟ; hierzu bei g eine Randbemerkung: ܐܝܟ ܕܢܐܡܪ ܢܦܩܕܟ ܒܡܐܢ ܕܝܢ.

3) ܐܬܬܩܫ, wovon sich die Form ܢܩܫܢ allerdings kaum ableiten läßt, hat dieselbe Bedeutung wie syr. ܣܥܪ: „besuchen, beaufsichtigen"; P.-Sm. 3215 übersetzt ܐܬܩܫ mit „roborarit".

4) > Sgs; p: ܐܬܡܫܐ.

5) > BHu; ll': ܘܫܩܠܬܟܘܢ.

6) > Ss; bei pg fehlt ܗ̄ܘ.

7) > Ss; bei pg fehlt ܗ̄ܘ.

8) > pgsPs; S: mit Sējamē.

9) > S; pgs: ܡܫܩ̈ܘܪܘܗܝ.

10) > SPsMT; pgs: ܒܥܡܐ.

11) > ps; bei Sg fehlt ܠܗ.

22. «ܘܐܦ ܟܗ̈ܢܐ ⁽¹⁾ܕܡܩܪܒܝܢ ܠܡܪܝܐ ܢܬܩܕܫܘܢ» ܗ̄ܘ ܠܐ ܟܕ ܒܠܐ ܐܬܘܒܗ
⁽²⁾ܗܘܬ ܠܗܘܢ ܟܗܢܘܬܐ. ܘܟܕ ܟܬܝܒ ܡܟܝܠ ܦܪܫ ܟܗ̈ܢܐ܀

Kapitel XX.

1. «ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܟܠܗܘܢ ⁽³⁾ܦܬܓܡ̈ܐ ܗܠܝܢ» ܗ̄ܘ ܒܡܐܡܪ. ܡܛܠ
2. «ܐܢܐ ܐܢܐ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟ». ܬܢܝܢܐ. 3. «ܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܟ ܐܠܗ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ
ܠܒܪ ܡܢܝ». ܠ̄. 7. «ܠܐ ܬܐܡܐ ⁽⁴⁾ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܠܕܓܠܘܬܐ». ܦ̄. 8. «ܐܬܕܟܪ
⁽⁵⁾ܠܝܘܡܐ ܕܫܒܬܐ ܠܡܩܕܫܘܬܗ». ܗ̄ܘ. 12. «ܝܩܪ ܠܐܒܘܟ ܘܠܐܡܟ». ܘ̄. 13. «ܠܐ
ܬܩܛܘܠ». ܐ̄. 14. «ܠܐ ܬܓܘܪ». ܣ̄. 15. «ܠܐ ܬܓܢܘܒ». ܠ̄. 16. «ܠܐ
⁽⁶⁾ܬܣܗܕ ⁽⁷⁾ܥܠ ܚܒܪܟ ܣܗܕܘܬܐ ܕܓܠܬܐ». ܕܒܪܝ ܠܐ ܘܡܫܚ ܗܘܐ ܡܢ
ܣܗܕܘܬ ܫܩܪ ܒܡܫܚ ܠܐ ܘܕܒܪܝ ܗܘܐ ܡܢ ܐܣܗܕܘܬ. ܘܐܬܬܐܣܝܡ ܫܒܩܬܗ.
ܝ̄. 17. «⁽⁸⁾ܠܐ ⁽⁹⁾ܬܪܓ ܒܒܝܬܗ ܕܚܒܪܟ ܘܐܢܬܬܗ ܘܥܒܕܗ ܘܐܡܬܗ ܘܬܘܪܗ
ܘܚܡܪܗ ܘܟܠܗ». ܘܐܡܪ ܦܘܩܕܢܐ ܡܕܡ ܥܠ ܐܢܫ ܐܠܗܐ ܡܫܬܥܐ.
⁽¹⁰⁾ܘܐܬܡܐ ⁽¹¹⁾ܐܚܪܢܐ ܥܠ ܐܢܫ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ⁽¹²⁾ܕܐܡܪ ܡܪܢ. ܕܒܗܠܝܢ
ܬܪܬܝܢ ܦܘܩܕܢܝܢ ܬܠܝܐ ܢܡܘܣܐ ܘܢܒܝ̈ܐ. ܘܕܐܝܟ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܬܫܡܫܝܘܗܝ
ܐܝܟ ܢܦܫܟ. 5. «ܡܛܠ ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܡܪܝܐ ⁽¹³⁾ܐܠܗܐ ܛܢܢܐ». ܦܪܥ
ܚܘ̈ܒܐ ܕܐܒܗ̈ܐ ܥܠ ܒܢ̈ܝܐ. ܥܠ ܬܠܝܬܝܐ ܘܥܠ ܐܪܒܥܝܐ ⁽¹⁴⁾ܠܣܢܐܝ». 6. ܘܥܒܕ

¹) > SPs; pgs: ܕܡܩܪܒܝܢ.
²) > S; bei pgs fehlt ܗܘܬ.
³) > BH; PsMT: ܦܬܓܡ̈ܐ.
⁴) > BH; PsMT: ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܟ.
⁵) > BH; Ps: ܠܝܘܡܐ.
⁶) > BH; l': ܬܣܗܕ, l: ܬܣܗܕ.
⁷) > BHull'; aMT: ܒܚܒܪܟ.
⁸) Freies Zitat des Barhebraeus.
⁹) > BHaul; l': ܬܪܓ.
¹⁰) > S; pgs: ܘܐܬܡܐ.
¹¹) > pgs; bei S ist es nicht genau zu erkennen, ob er ܐܚܪܢܐ oder ܐܚܪܝܐ hat.
¹²) Vgl. Matth. XXII, 37—40.
¹³) > SPs; pgs: ܐܠܗܐ.
¹⁴) > pgPs; Ss: ܠܣܢܐܝ.

ܐܠܐ ܡܫܬܡܥܢܐ[1] ܠܐܠܗܐ[2] ܢܘܪܐ ܚܣܘܡܐ» ܗ̄ ܠܡܦܪܥܘ ܒܢܝܐ ܒܚܘܒܐ ܕܐܒܗܐ ܚܠܦ ܡܬܚܝܒܝܢ. ܐܦ ܗܘ ܕܠܡܫܬܡܥܢܐ ܡܪܢܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܘܡܬܦܪܥܝܢ ܒܢܝܐ ܚܠܦ ܐܒܗܐ. ܐܦ ܗܘ ܕܒܚܫܒܘܢܐ ܒܢܝܐ[3] ܘܠܘܬ ܒܢܝܐ[4] ܡܬܢܨܚܝܢ ܠܗ. ܡܢܘ ܠܒܪܐ ܣܟܠ ܐܒܐ ܡܬܚܝܒ. ܐܠܐ ܢܦܫܐ ܕܐܒܐ ܠܒܪܐ ܢܘܒܠ. ܒܕܡܘ ܢܡܘܣܐ ܐܡܪ[5]. ܘܠܐ ܢܡܘܬܘܢ ܒܢܝܐ ܚܠܦ ܐܒܗܝܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܢܫ ܒܚܛܗܝܗܘܢ ܢܡܘܬ. ܗܘܝܘ[6] ܘܡܛܠ[7] ܒܢܒܝܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܦܘܫܩܐ ܗܢܘܢ ܕܒܠܒܐ ܐܚܪܢܐ ܡܫܬܡܥ ܡܢ ܗܘܐ ܦܘܩܕܢܐ ܠܐ ܢܛܪܝܢ. ܐܦܢ ܗܟܝܠ. ܘܠܐ ܠܟܠ ܡܢ ܒܢܝܢ ܠܡܫܬܡܥܘ ܕܦܘܩܕܢ ܘܠܐ ܦܘܪܥܢܐ ܢܩܒܠܘܢ. ܘܠܡܬܒܥܝܘܬܐ[8] ܐܦܝܩܘܪܘܬܐ[9] ܢܫܬܘܕܥܘܢ. 25. »ܘܐܢ ܡܕܒܚܐ ܕܟܐܦܐ ܬܥܒܕ ܠܝ. ܠܐ ܬܒܢܝܘܗܝ[10] ܦܣܝܠܬܐ» ܗ̄ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܬܪܐ ܠܡܬܚܫܒ ܒܟܐܦܐ ܕܢܩܘܪ ܦܬܟܪܐ ܘܢܣܓܕܘܢ ܠܗܝܢ. ܘܢܝܚܢܝܢ ܠܡܕܒܚܐ ܐܘ ܠܡܕܒܚܐ ܦܣܝܠܬܐ ܟܠ. »ܡܛܠ[11] ܕܦܪܙܠܐ ܐܪܝܡܬ ܥܠܝܗܘܢ[12] ܘܐܬܛܡܐܘܢ» ܗ̄ ܟܕ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܡܢܐ ܐܪܝܡܬ ܥܠܝܗܘܢ ܗ̄ ܦܪܙܠܐ[13] ܘܐܬܚܪܡܘ. 26. »ܘܠܐ ܬܣܩ ܒܕܪܓܐ ܠܡܕܒܚܝ. ܘܠܐ ܬܬܓܠܐ ܥܪܛܠܝܘܬܟ ܥܠܘܗܝ» ܗ̄ ܐܦ ܗܢܐ ܠܗ ܗܘܐ ܗܢܘܢ[14] ܟܗܢܐ. ܐܠܐ ܕܠܐ ܢܬܚܙܘܢ ܟܣܝܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܥܠܝܗܘܢ ܟܕ ܕܡܣܩܝܢ܀

---

1) > BH; Ps: ܠܐܠܗܐ.

2) > BH11'; au: ܢܘܪܐ.

3) > S; pg (doch am Rande haben beide: ܘܠܘܬ): ܘܡܬܢܨܚܝܢ. s: ܘܡܬܢܨܚܝܢ.

4) > pgs; S: ܢܬܢܨܚܘܢ.

5) Vgl. Deut. XXIV, 16.

6) > S; pgs: ܗܘܝܘ.

7) Vgl. Ez. XVIII, 19 ff.

8) Wohl zu übersetzen: „atheistische, epikuräische Anschauungen", vgl. ܐܦܝܩܘܪܘܣܘܬܐ P.-Sm. 60.

9) > Sp; g: ܐܦܝܩܘܪܝܘܬܐ.

10) > SPs; pgs: ܦܣܝܠܬܐ, MT: גָּזִית.

11) > SPs; pgs haben noch ܠܐ hinter ܕܦܪܙܠܐ (wohl Dittographie?).

12) > Spgaul; l': ܘܐܬܛܡܝܘ, s: ܘܐܬܛܡܝܘܢ.

13) > Sps; g: ܘܐܬܚܪܡܘ.

14) > S; bei pgs fehlt ܗܢܘܢ.

Kapitel XXI.

ܪܝܫܐ ܟܐ: 1. «ܘܗܠܝܢ ܕܝܢܐ[1] ܕܬܣܝܡ ܩܕܡܝܗܘܢ» ܗ̄ ܦܪܘܫ
ܦܘܩܕܢܐ ܕܝܢܝܐ ܫܘ̈ܠܛܢܐ. ܘܦܘܩ̈ܕܢܐ[2] ܕܬܟܣܐ ܡܩܕܡ ܠܗܘܢ. ܟܬܒܐ
ܕܡܫܡܠܝܐ[3] ܐܝܟ ܦܘܩ̈ܕܢܐ[4] ܕܥܠ ܥܒ̈ܕܐ ܘܡܥܒܕܢܘܬܐ ܘܐܡܗܬܐ ܘܬܘܪ̈ܐ.
ܘܡܢܬܬܐ ܕܡܫ̈ܬܠܡܢܐ[5] ܘܚܪ̈ܡܐ ܘܐܪ̈ܥܬܐ ܕܫܢܬܐ ܫܒܝܥܝܬܐ ܘܥܐ̈ܕܐ. ܘܗܕܐ
ܕܟܠܗ̈ܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܒ [6]ܥܒܕ ܢܝܫܐ ܘܬܘܪܐ. 6. «[7]ܢܩܘܒ ܡܪܗ ܐܕܢܗ
ܒܡܪܨܥܐ» ܒܡܘܩܒܐ ܒܗ «ܘܢܗܘܐ ܠܗ ܥܒܕܐ[8] ܠܥܠܡ». 10. «ܬܘ̈ܣܦܬܗ̇
ܡܐܟܘܠܬܗ̇ ܘܡܫܟܒܗ̇ ܠܐ ܢܒܨܪ» ܗ̄ ܙܘܘ̈ܢܝܗ̇ ܗ̄ ܓܙ̈ܡܝܗ̇. 13. «ܘܕܠܐ
ܨܕܐ ܠܗ. ܘܐܠܗܐ ܐܫܠܡܗ ܠܐܝܕܗ. ܟܕ ܠܐ ܨܒܐ ܕܢܚܪܘܒ ܠܗܘܢ»
ܗ̄ ܐܝܟ ܠܗ ܕܢܦܠ ܗ̄ ܦܬܝ ܕܪܘܚܐ ܕܠܐ ܒܪܥܝܢܗ ܩܛܠܗ. ܠܐ ܢܩܛܠܝܘܗܝ.
14. «ܘܐܢ ܢܡܪܚ ܓܒܪܐ ܥܠ ܚܒܪܗ ܘܢܩܛܠܝܘܗܝ ܒܢܟܠܐ. ܡܢ ܠܘܬ
ܡܕܒܚܝ ܕܒܪܘܗܝ» ܗ̄ ܥܠ ܕܗܘܐ ܠܗ ܡܚܠ. 18. «ܘܢܡܚܐ ܓܒܪܐ
ܠܚܒܪܗ ܒܟܐܦܐ ܐܘ ܒܡܚܘܛܐ» ܗ̄ [9]ܐܘ ܒܟܘܪܦܐ «ܘܠܐ ܢܡܘܬ ܘܢܦܠ
ܒܡܫܟܒܐ»[10] ܗ̄ 19. «ܒܫܘܩܐ ܘܐܢ ܢܩܘܡ[11] ܒܚܘܛܪܗ ܢܗܠܟ». 20. «ܘܡܢ
ܢܡܚܐ ܓܒܪܐ ܠܥܒܕܗ ܐܘ ܠܐܡܬܗ ܒܫܒܛܐ ܘܢܡܘܬ ܬܚܝܬ ܐܝܕܗ. [12]ܡܬܬܒܥܢܘܬܐ
ܢܬܒܥ» ܒܩܘܠܣ ܥܠ ܐܢ. ܗ̄ ܐܠܗܐ ܢܬܒܥܝܘܗܝ ܗ̄ ܡܬܒܥܢܘܬܐ ܢܬܦܪܥ.

---

1) > SPs; pgs: ܐܬܬܣܝܡ.

2) > ps; S: ܦܘܩܕܢܐ, g: ܕܦܘܩܕܢܐ.

3) > pg; s: ܕܡܫܡܠܝܢܘܬܗ.

4) > pg; S: ohne Sējamē, s: ܦܘܩܕܢܐ.

5) > pgs; S: ܕܫܠܡܐ.

6) > SPs; pgs: ܥܠ, vgl. Vers 24.

7) > BH; PsMT: ܘܢܩܘܒ.

8) > psull'; Sg: ܦܠܚ, doch hat g am Rande ܦܠܚ.

9) > Sb; bei pgs fehlt ܐܘ.

10) > Spgul'; s: ܒܫܘܩܐ.

11) In den Editionen der Pesch. steht ܒܚܘܛܪܗ vor ܒܫܘܩܐ, wohl ein freies Zitat des Barhebraeus.

12) > BHl'; a: ܡܬܒܥܢܘܬܐ ܢܬܒܥ, u: ܡܬܒܥܢܘܬܐ ܢܬܒܥܝܘܗܝ.

ܐܠ ܡܣܒܪܐ ܢܥܡܐ. ܐܘ ܠܗ ܕܗܢܐ ܢܥܡܬܐ ܐܘ ܐܬܐ. ܠܐ. 22. «ܘܢܦܩܘܢ ܐܢܬܬܐ ܕܟܡܝܢ ܘܡܥܡܝܢ ܒܡܚܘܬܐ. ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܡܘܬܐ» [1]ܗ̄ ܘܢܦ̈ܩܘܢ ܒܪܘܗ [2]ܡܢ ܠܐ [3]ܡܪܟܒܐ. «ܦ̈ܣܩܬܗ ܢܦܫ̈ܬܐ» ܕܟܬܒܐ ܚܕܬܐ. ܢܦܫ̈ܬܐ ܘܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܣܩܥܝܢ ܕܢܦ̈ܫܝܢ ܦܫܝܛܝܢ ܣܘܡܪܬܐ. 26. «ܘܡܢ ܕܢܡܚܐ ܥܝܢܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܗ ܐܘ ܥܝܢܐ ܕܐܡܬܗ [4]ܘܢܚܒܠܝܗ» ܗ̄ ܘܢܥܘܪܝܗ. «ܒܪ ܚܐܪܐ ܢܫܕܪܝܘܗܝ ܚܠܦ ܥܝܢܗ» ܘܗܘܐ ܚܠܦ ܫܢܗ. ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܝܢ ܕܡܢܫܐ ܠܐ ܦܣܝܩܝܢ ܗܘܝܐ. 28. «ܘܡܢ ܕܢܢܓܚ ܬܘܪܐ ܠܓܒܪܐ ܐܘ ܠܐܢܬܬܐ ܘܢܡܘܬ. ܡܬܪܓܡܘ ܢܬܪܓܡ ܬܘܪܐ. ܘܠܐ ܢܬܐܟܠ ܒܣܪܗ» ܗ̄ [5]ܗܘܝܐ ܘܡܪܗ ܕܝܢ ܦܨܐ ܢܗܘܐ. ܘܡܪܗ ܢܗܘܐ ܙܟܝ. ܐܢ ܕܝܢ ܢܓܚܬܐ ܗܘܐ ܬܘܪܐ ܘܡܪܗ ܣܗܕܘ [6]ܘܐܫܬܡܥ. ܐܦ ܗܘ ܢܬܩܛܠ. 32. «ܘܐܢ ܠܥܒܕܐ ܐܘ ܠܐܡܬܐ ܢܢܓܚ ܬܘܪܐ. ܬܠܬܝܢ [7]ܐܣܬܝܪ̈ܝܢ ܕܟܣܦܐ ܢܬܠ ܠܡܪܗ. ܘܬܘܪܐ ܢܬܪܓܡ» ܗ̄ [8]ܡܛܠ ܡܣܬܟܠܝܢ ܙܢܝܐ܀

Kapitel XXII.

6. «ܡܫܬܟܚܝܢ ܢܒܠܝܢ» ܕܟܬܒܐ ܚܕܬܐ ܗ̄ ܒܩܪܝܬܐ. 9. [9]«ܘܥܠ ܟܠ ܐܒܕܬܐ» ܕܟܬܒܐ ܚܕܬܐ ܐܝܟ ܗܘܢ ܕܡܢ ܝܘܢܝܐ [10]ܢܦܩ [11]ܒܪܢܫܐ ܟܠܗ. ܕܢܗܘܐ ܕܝܢ: 16. «ܘܢܛܥܐ ܓܒܪܐ. ܡܛܥܐ ܕܡܫܟܒ ܠܗ ܐܘ ܠܒܬܘܠܬܐ»

---

1) > pgs, bestätigt durch b; S: ܗ̄.

2) > Sb; bei s fehlt: ܠܐ ܡܢ, bei pg fehlt: ܠܐ.

3) > psb; g: ܡܪܟܒܐ.

4) > BHu; H': ܘܢܚܒܠܝܗ.

5) > S; bei pgs fehlt ܗܘܝܐ.

6) > S; pgs: ܘܐܫܬܡܥ.

7) > SPs; pg: ܐܣܬܝܪ̈ܝܢ.

8) Vgl. Epiphanius a. a. O. I, 2.

9) > SPsMT; pgs: ܘܥܠ.

10) Diese nestorianische Lesart bestätigt durch u: ܐܒܕܬܐ, vgl. Nöldeke § 95.

11) > S; pgs haben ܒܪܢܫܐ ohne ܟܠܗ.

ܘ̄ ܡܦܪܥܢܘ ܢܦܪܥܢܘ[1] ܠܗ ܐܢܫܐ. 26. «ܒܡܫܟܢܬܟ[2] ܫܡܫܐ ܕܗܘ ܟܣܝܘܗܝ[3]» ܠܗ» ܟܣܝܐ ܗ̄ܘ. 27. «ܡܛܠ ܕܗܘܝܘ ܠܒܘܫܗ» ܗ̄ܘ ܕܝܢ ܠܗܘ ܡܕܡ ܡܬܐܡܪ ܕܠܐ ܐܘ̄ܦ ܡܬܚܡܬ[4] ܒܪܘܚܐ[5] ܒܗ. 28. «ܕܝܢܐ ܠܐ ܬܨܚܐ» ܘ̄ ܠܐܠܗܐ ܗ̄ܘ ܠܟܗ̈ܢܐ. «ܘܠܪܝܫܐ[6] ܕܥܡܟ ܠܐ ܬܠܘܛ» ܗ̄ ܘܠܪܝܫܢܐ[7] ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ. 30. «ܫܒܥܐ ܝܘ̈ܡܝܢ[8] ܢܗܘܐ ܥܡ ܐܡܗ. ܘܒܝܘܡܐ ܬܡܝܢܝܐ[9] ܬܬܠܝܗܘܢ ܠܝ» ܗ̄ܘ ܕܝܢ ܠܐ ܕܠܐ ܡܫܡܠܝ ܒܗܕ̈ܡܐ ܡܢ ܐܡܗ ܘܡܬܬܠܝܢ. ܘܬܘܒ ܠܐ ܕܠܐ ܡܢ ܒܪܐ ܘܢܬܦܩ. ܢܬܬܠܝ ܡܢܗ ܘܠܐ ܢܬܩܪܒܘܢ܀

Kapitel XXIII.

3. «ܘܠܡܣܟܢܐ ܠܐ ܬܪܚܡ ܒܕܝܢܗ[10]» ܗ̄ܘ ܕܝܢ ܪ̈ܚܡܐ ܠܡܣܟܢܐ. 8. «ܫܘܚܕܐ ܠܐ ܬܣܒ. ܡܛܠ ܕܫܘܚܕܐ ܡܥܘܪ ܥܝ̈ܢܝܗܘܢ ܕܦܬܝ̈ܚܐ ܒܕܝܢܐ» ܗ̄ܘ ܕܢܗܝܪ̈ܝ ܡܕܥܐ. 14. «ܬܠܬ ܪ̈ܓܠܝܢ[11] ܥܒܕ ܠܝ ܒܫܢܬܐ» ܗ̄ܘ ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪ̈ܐ ܐܘ ܦܨܚܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܢܦܩܘ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܘܥܐܕܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܝ[12] ܒܗ ܕܝܢ ܦܘܩܕܢܐ ܐܬܝܗܒ[13] ܒܛܘܪ ܣܝܢܝ. ܘܥܐܕܐ ܕܡܛܠ̈ܠܐ[14]

---

1) > pgs; S: ܢܦܪ̈ܥܘܢ, b: ܢܦܪ̈ܥܘܢ; diese Form von einem verb. denom. von ܦܘܪܥܢܐ, das nach Brockelmann die Form ܦܪܥ hat, dagegen führt P.-Sm. 3268 ein Aphel ܐܦܪܥ an und liest daher hier: ܡܦܪܥܘ ܢܦܪܥܘܢ.

2) > BH11'; au: ܡܫܟܢܬܟ.

3) > BH; 11': ܟܣܝ̈ܘܗܝ, u: ܟܣܝܘܗܝ.

4) > S; pgs: ܢܬܚܡܬ.

5) > pgs; S: ܒܪܘܚܐ ohne ܒܗ.

6) > SgPs; s: ܘܠܪܝܫܐ, p: ܘܠܪܝܫܐ, ebenso bei g am Rande: ܘܠܪܝܫܐ ܕ.

7) > Sb; pgs: ܘܠܪܝܫܐ, dagegen Sept: καὶ ἄρχοντα; nach F haben einige Codices ἄρχοντα, andere entsprechend der Sh ἄρχοντας.

8) > SPs; pgs: ܝܘ̈ܡܝܢ.

9) > BHau; 11': ܕܬܡܝܢܝܐ.

10) > SPsMT; pgs: ܒܕܝܢܐ.

11) > BHMT; Ps: ܪܓܠܝܢ.

12) > pgs; S: ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ.

13) > pgs; S: ܕܐܬܝܗܒ.

14) > pg; S: ܕܡܛܠܠ̈ܐ.

ܘܦܘܩܕܢܐ. ܠܥܠܡܝܢ ܥܠ ܕܦܩܝܕܝܢ ܗܘܘ ܠܥܠܡܝܢ. 15. «ܡܛܠ[1] ܕܒܝܪܚܐ
ܕܢܝܣܢ ܢܦܩܬܘܢ[2] ܡܢ ܡܨܪܝܢ» ܗ̄ ܠܒܥܒܪܐ. «ܘܠܐ ܬܬܚܙܘܢ ܩܕܡܝ ܣܦܝܩܐܝܬ»
ܗ̄ ܐܦ ܒܠܒܐ ܣ̈ܦܩܐ ܗܘܘ ܡܬܒܥܝܢ. 18. «ܠܐ ܬܕܒܚ[3] ܥܠ ܚܡܝܪܐ ܕܡܐ
ܕܕܒܚܝ[4]» ܗ̄ ܠܐ ܬܩܪܒ ܕܡܐ ܕܕܒܚܐ ܥܠ ܚܡܝܪܐ. «ܘܠܐ ܢܒܘܬ ܬܪܒܐ
ܕܕܒܚܬܝ ܥܕܡܐ ܠܨܦܪܐ» ܗ̄ ܕܠܐ ܢܬܒܨܪ ܘܢܣܬܪܝ. 19. «ܠܐ[5] ܬܒܫܠ ܓܕܝܐ»

---

[1] > BHau; ll': ܒܝܪܚܐ ܕܢܝܣܢ ܕܒܗ ܢܦܩܬܘܢ.

[2] BH: ܢܦܩܬܘܢ; ul': ܢܦܩܬܘܢ.

[3] > pgsu; l': ܬܕܒܘܚ.

[4] > pg; l': ܕܕܒܚܝ.

[5] Hierzu bei g eine längere interessante Randbemerkung: ܠܐ ܬܒܫܠ ܓܕܝܐ ܒܚܠܒܐ ܕܐܡܗ ܗ̄ ܠܐ ܬܒܫܠܘܢ ܠܗ ܘܬܐܟܠܘܢܗ ܒܥܕܢ ܝܢܩܗ. ܬܘܒ ܘܕܒ ܢܩܫ ܘܢܗܦܘܟ: ܬܬܚܙܐ ܒܟܠܗ̇ ܘܬܐܟܠܘܢܗ ܡܢ ܥܘ̈ܪܒܐ. ܒܪ ܥܠ ܕܒܥܒܪܐ ܩܪܐ. ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܬܒܫܠ ܒܝܘܡܬܐ ܡܫܡܫܐ ܢܩܫܐ ܐܝܟ ܗ̇ܘ «ܕܢܩܘܫ ܡܓ̈ܠܐ[a] ܡܛܠ ܕܒܫܠ ܥܠܝܐ. ܠܐ ܬܒܫܠ ܗ̄ ܠܐ ܬܒ ܡܫܚ ܬܒܘܪ ܐܡܪܐ ܘܥܒܪ̈ܐ ܡܢ ܚܠܒܐ ܢܩܫܝܢ ܠܝܠܕܘܬ ܘܡܬܒܫܠ ܬܒܠܝܬܐ ܒܕܡܐ ܥܠ ܡܬܪܣܝܢܘܬܐ ܡܬܩܫܝܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܬܘܒ ܠܐ ܬܐܟܘܠ ܕܬܒܫܠܐ ܠܐܡܪܐ ܡܢܣܝܐ ܡܢ ܢܩܫ ܚܠܒܐ. ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܠܥܘܕܪܐ. ܬܘܒ ܠܐ ܬܬܟܪܝ ܠܥܒܕܬܐ ܫܡܝܢܐ ܕܡܬܥܒܕܐ ܠܐܘ ܗ̇ܘ ܕܡܬܪܥܐ ܚܕܝܬܐ ܘܡܫܝܚ ܥܠ ܚܠܒܐ. ܡܢ ܗܕܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܢܫ ܕܢܬܒܠܥܘܢ ܘܢܬܪܚܡ. ܒܥܒܕܐ ܠܐ ܬܒܫܠܘܢ ܐܡܪܐ ܒܚܠܒܐ ܕܐܡܗ ܐܡܪ[b]. ܠܐ ܬܒܫܠ ܗ̄ ܐܟܠܐ ܕܒܫܠܗ ܡܢ ܚܠܒܐ. ܠܐ ܬܬܒܫܠܘܢ ܡܢܗ ܕܐܬܝܠܕ. ܓܕܝܐ ܦܘܪ ܒܟܪ ܚܠܒܐ. ܘܐܡܐ ܠܡܝܢܩܐ. ܠܐ ܬܬܩܛܠ ܒܪ ܚܠܒܐ. ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܝܠܕ. ܠܐ ܬܒܫܠ ܗ̄ ܠܐ ܬܪܘܡ ܕܢܚܢܢ ܠܐܢܫ ܒܫܒܘܩܘܬܗܘܢ ܐܘ ܒܚܛܗ̈ܝܗܘܢ ܕܐܝܟܘܬܗܘܢ. ܬܘܒ ܓܕܝܐ ܚܛܝܬܐ ܐܝܟ ܐܘܠܗ. ܘܐܡܗ ܬܘܒܬܐ. ܡܛܠ ܠܐ ܗܘܐ ܕܬܬܡܚܝܢܘܗܝ ܡܪ̈ܚܡܐ ܢܗܘܐ ܒܪܚܡܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܒܡܫܒܚܬܐ. ܬܘܒ ܓܕܝܐ ܥܡܐ. ܐܡܗ ܡܨܪܝܢ. ܠܐ ܢܗܘܐ ܒܥܒܪܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܠܐ ܬܒܫܠ ܠܐ ܐܦܠܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܬܘܒ ܓܕܝܐ ܚܡܝܪܐ ܛܘܒܢܐ

---

a) Vgl. Joel IV, 13 (bei Lee III, 13); MT1 haben hier: ܡܓ̈ܠܐ.

b) Diese Bemerkung ist unrichtig, denn es heißt bekanntlich im hebräischen Text: לֹא תְבַשֵּׁל, vgl. Exod. XXIII, 19, XXXIV, 26 und Deut. XIV, 21.

ܗ̄ܘ ܐܚܪܢܐ. «ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܐܡܪܘ» ܗ̄ܘ ܐܘ ܕܠܐ [1]ܢܦܠܛܘܢܗܝ ܒܥܠܕܒܒ̈ܐ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܐܡܪܘ ܦܩܘܕ. ܐܘ ܕܒܗ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܐܡܪܘ ܠܐ [2]ܢܚܡܠܘܢܗܝ. ܘܐܝܟ ܡܡܘܠܐ ܡܦܩܐ ܕܢܣܡܡܘܢ ܩܪܢܐ ܐܢܘܢ. ܘܐܝܟ ܠܗܒܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܚܝܕܐ ܢܡܘܡܐ ܚܝܘܬܐ [3]ܘܡܚܒܠܐ [4]ܢܦܫܬܗܘܢ. ܗܟܢ ܕܚܘܝܐ ܒܥܠܬܗ ܡܘܬܒܝܢ ܘܡܬܦܠܓ [5]ܟܠܐ. 29. «ܠܐ ܐܛܪܘܕ ܐܢܘܢ ܡܢ ܩܕܡܝܟ ܒܫܢܬܐ ܚܕܐ. ܕܠܐ ܬܗܘܐ ܐܪܥܐ ܚܪܒܐ. ܘܬܣܓܐ ܥܠܝܟ ܚܝܘܬ ܒܪܐ» ܗ̄ܘ [6]ܐܝܟ ܕܒܥܠܕܒܒܘ̈ܗܝ ܦܘܪܩܢ ܠܗܘܢ ܠܚܝܘܬܐ ܗܘܐ. ܘܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܦܩܕ ܕܢܚܪܒ ܐܝܟ [7]ܕܓܒܥܘܢܝ̈ܐ. ܘܡܛܘܠܗܘܢ ܡܛܠ ܕܢܛܪܘܢ ܒܗܘܢ ܒܥܠ ܡܢܐ ܡܟܝܠ ܠܐ ܩܛܠ ܐܢܘܢ. 31. «ܘܐܣܝܡ ܬܚܘܡܟ ܡܢ ܝܡܐ ܕܣܘܦ. [8]ܘܥܕܡܐ ܠܝܡܐ ܕܦܠܣܛܝܐ» ܗ̄ܘ [9]ܕܣܘܪܝܐ ܦܠܣܛܝܐ. «ܘܡܢ ܡܕܒܪܐ ܘܥܕܡܐ ܠܢܗܪܐ» ܗ̄ܘ ܦܪܬ ܀

Kapitel XXIV.

ܣܒܐ ܕܝܠܗ: 9. «ܘܣܠܩ ܡܘܫܐ ܘܐܗܪܘܢ ܢܕܒ ܘܐܒܝܗܘ ܘܫܒܥܝܢ ܡܢ ܣܒ̈ܐ ܕܝܣܪܝܠ» ܗ̄ܘ ܠܬܠܬ ܙܒ̈ܢܝܢ ܣܠܩ ܡܘܫܐ ܠܛܘܪܐ. ܚܕܐ ܗܘܬ [10]ܕܢܣܒ ܢܡܘܣܐ [11]ܦܘܫ̈ܩܐ ܘܐܫܡܥ ܠܥܡܐ. ܘܬܪܬܝܢ [12]ܟܕ ܢܣܒ

ܐܠܗ̄ܐ. ܐܡܪܘ ܢܫܡܥ. ܦܩܕ ܕܠܐ ܢܩܪܒ ܣܡܟܐ ܒܥܠ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܒܝܬ ܕܢܫܡܥ. ܐܠܐ ܢܬܡܠܠ ܥܡ ܠܗܘ.

1) > S; pgs: ܢܦܠܛܘܢܝܗܝ.

2) >Sg; p: ܢܚܡܠܘܢܝܗܝ, doch am Rande: ܢܚܡܠܘܢܗܝ, s: ܢܚܡܠܘܢܗܝ.

3) > pgs; S: ܘܡܚܒܠܐ.

4) > Spg; s: ܢܦܫܗܘܢ.

5) > Spg; s: ܟܠܐ.

6) > S; bei pgs fehlt: ܕ ܐܝܟ.

7) Vgl. Josua, Kap. IX.

8) > SPs; pgs: ܥܕܡܐ.

9) > S; bei pgs fehlt ܕ; ܣܘܪܝܐ ܦܠܣܛܝܐ bedeutet im engeren Sinne auch Palästina, wie ܣܘܪܝܐ ܒܝܬܢܗܪܝܢ anderseits auch Mesopotamien bedeutet, vgl. P.-Sm. 388 und 2585.

10) Vgl. Exod. XIX/XX.

11) > S; pgs: ܦܘܫܩܐ.

12) Vgl. Exod. XXIV, 13/14.

ܒܥܒܘ ܠܝܫܘܥ ܒܪ ܢܘܢ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܒܡܫܟܢܐ ܙܒܢܐ. ܘܐܬܐܡܪ ܠܗ ܐܬܓܠܝ ܠܡܫܐ ܕܢܦܩ. [1] ܘܐܬܒܥܐ ܗܘ ܒܚܘܪܒ. ܡܫܐ ܡܢ [2] ܐܡܪ: ܠܚܝܠܐ. 10. «ܘܚܙܐ ܠܥܡܘܕܐ ܕܥܢܢܐ». ܘܣܓܕ ܪ̈ܥܘܬܗܘܢ ܐܝܟ ܥܒܕܐ ܠܡܪܗ ܘܡܫܒܚܐ» ܗ̄ܘ ܣܓܕ ܥܡܐ. «ܘܐܝܟ ܕܡܡܠܠ ܐܢܫ ܠܚܒܪܗ» ܗ̄ܘ [3] ܐܝܟ ܚܒܪܐ. 11. «ܘܡܠܠ ܦܘܡܐ ܕܠܘܩܒܠ ܦܪܨܘܦܐ». [4] ܠܐ ܐܡܫܐ ܐܦܝܘܗܝ» [5] ܗ̄ܘ ܠܐ ܐܬܪܐ. «ܘܚܙܐ ܠܥܡܘܕܐ ܘܐܦܠܗ ܘܐܬܥܒܕ» ܗ̄ܘ ܘܐܬܚܙܝ ܒܥܘܒܕܐ ܕܥܡܘܕܐ ܘܐܦܠܗ ܘܐܬܥܒܕ ܗ̄ܘ ܐܝܟ ܗܝ ܕܡܚܘܐ ܗܘܐ ܒܥܘܒܕܐ ܗܘܘ ܐܡܪ. 18. «ܘܗܘܐ ܡܫܚܐ ܒܡܬܪܐ ܐܪܒܥܝܢ ܐܝܡ̈ܡܝܢ ܘܐܪܒܥܝܢ ܠܠܝ̈ܘܢ» ܗ̄ܘ ܒܫܢܝ ܫܢܐ ܕܗܘܘ ܒܡܕܒܪܐ܀

Kapitel XXV.

4. [6] «ܘܐܪܓܘܢܐ» ܗ̄ܘ ܡܨܒܥܐ ܗ̄ܘ ܒܚܠܙܘܢܐ ܙܘܓܐ. «ܘܙܚܘܪܝܬܐ» ܗ̄ܘ ܡܨܒܥ. «ܘܚܡܪܐ» ܗ̄ܘ ܓܡܠܐ ܗ̄ܘ ܙܚܘܪܝܬܐ ܕܒܥܠܬܐ ܘܚܡܪܐ [7] ܕܡܥܠܐ. 5. «ܘܡܫܟܐ ܕܕܟܪܐ [8] ܕܡܣܡܩܐ» ܗ̄ܘ ܕܣܡܘܡܩܝܢ. «ܘܡܫܟܐ [9] ܕܣܡܣܓܘܢܐ» ܗ̄ܘ ܙܘܓܐ ܗ̄ܘ ܡܫܟܐ ܕܦܩܕܝܢܐ. «ܘܩܝܣܐ ܕܐܣܛܪܒܠܐ» ܗ̄ܘ ܩܝܣܐ ܠܐ [10] ܡܬܚܒܠܐ ܗ̄ܘ ܒܥܠܐ ܕܗܘ ܫܡܪܐ. 7. [11] «ܘܟܐܦܐ [12] ܕܒܪܘܠܐ» ܗ̄ܘ [13] ܕܡܪܓܢܝܬܐ

---

[1] Vgl. Exod. XXXIV.

[2] > ps; g: ܐܡܪ:, S: ܐܡܪ.

[3] > BH; b: ܘܐܝܟ ܡܢ ܚܒܪܐ.

[4] > SPs; pgs: ܘܠܐ.

[5] > pgs, bestät. durch b; S: ܗ̄ܘ.

[6] > Ssu; pgl': ܘܐܪܓܘܢܐ.

[7] > pgsb; S: ܕܡܥܠܐ.

[8] > Sau; pgs: ܘܡܣܡܩܐ, 11': ܕܡܣܡܩܐ.

[9] Hierzu bei g eine Randbemerkung: ܣܡܣܓܘܢܐ ܒܠܫܢܐ ܕܝܘܢ ܘܡܬܚܙܐ ܗܢܘ ܚܝܘܬܐ ܐܝܟ ܦܝܠܐ ܒܥܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܕܡܣܬܚܝܢ ܣܡܣܓܘܢܐ ܠܗ ܡܫܟܐ ܘܐܘܟܡܐ ܐܝܬ. ܠܐ ܚܙܝܢܐ ܕܡܫܬܡܗ ܒܗ ܚܘܪܒ.

[10] > BH; b: ܡܬܚܒܠܐ.

[11] > SPsMT; pgs: ohne Sĕjamē.

[12] > BHau; 11': ܕܒܪܘܠܐ.

[13] > Spgb; s: ܕܡܪܓܢܝܬܐ, F:

ܗܘ ܩܘܩܘܡܐ. «ܘܐܦܪܐ ܡ̈ܐܢܐ ܕܟܬܢܐ» ܗܘ ܦܘܕܝܪܝܢ[1] ܗܘ ܠܒܘܫ[2] ܟܘܡܪܐ ܕܢܚܬ ܡܢ ܟܬܦܬܐ ܥܕܡܐ ܠܪ̈ܓܠܐ. «ܘܡܥܝܠܐ» ܗܘ ܟܘܬܝܢܬܐ ܗܘ ܩܡܝܨܐ[3]. 10. «ܘܬܓܠܦ»[4] ܥܠܝܗܝܢ ܫܡ̈ܗܝ ܐܒܗ̈ܬܐ. ܫܬܐ ܫܡ̈ܗܝܢ ܥܠ ܚܕܐ. ܫܬܐ ܫܡ̈ܗܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ» ܗܘ ܕܡܪܘܬܐ. 12. «ܘܬܣܝܡܝܘܢ»[5] ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܩܪ̈ܘܢ ܕܘܟܪܢܐ» ܗܘ ܘܬܣܝܡܝܘܢ[6] ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܒܩܪ̈ܒܐ ܕܕܘܟܪܢܐ. 13. «ܘܬܥܒܕ ܡܩ̈ܦܐ» ܗܘ ܡܩ̈ܦܬܐ ܕܥ̈ܡܪܐ ܠܟܝܘܣ[7] ܫܢ̈ܝܬܐ. 17. «ܘܬܡܠܐ ܚܘܫܢܐ ܕܕܘܟܪܢܐ[8] ܟܐܦܐ» ܗܘ ܬܢܚ ܚܘܫܢܐ ܗܘ ܟܦܬܐ ܕܡܪܘܬܐ ܕܒܐܦܘܕܐ. ܡܛܠܣܦܐ ܩܘܪܒܐ ܒܬܐ ܚܘܫܢܐ. 18. «ܘܬܡܠܐ ܐܪܒܥ ܛܘܪ̈ܝܢ ܕܕܘܟܪܢܐ. ܕܢܬܩܒܥܢ ܒܗ ܐܝܟ» ܗܘ ܡܛܪ̈ܕܐ[9] ܟܡܘܣܘܡܘܣ[10] ܒܪܬܝܠܐ ܐܘܬܢ̈ܝܐ. ܕܗܢܘܢ ܡܬܬܣܡܝܢ ܒܐܬܪܘܣ ܠܗ ܡܕܒܪܐ. 22. «ܘܬܥܒܕ ܥܠ ܐܪ̈ܒܥ ܘܬܪܬܝܢ ܚܕܐ. ܡܢ ܟܬܦܬܐ ܡܢ ܚܘܫܢܐ. ܡܢ ܟܬܦܬܐ ܐܪܒܥ ܒܪ̈ܘܟܐ» ܗܘ ܥܠ[11] ܕܬܬܚܒܫ ܕܒܟܠ ܐܪܒܥ ܕܬܬܚܒܫ ܠܡܘܬܪܐ. 25. «ܘܬܡܠܐ[12] ܠܗ ܡܚܣܢܐ ܕܢܗܘܐ ܩܕܡ ܣܓܝ ܒܗ ܒܢܘ̈ܕܐ»

σαρδίου, in Sept findet sich kein entsprechendes Wort.

[1]) > S; p: ܦܘܕܝܪܝܢ, g: ܦܘ̈ܕܝܪܝܢ, b: ܘܦܘܕܪ̈ܐ; bei b nicht dieselbe Reihenfolge wie bei Barhebraeus, sondern: ܡܥܝܠܐ ܘܦܘܕܪ̈ܐ, so daß ܡܥܝܠܐ dem ܐܦܘܕܐ und ܦܘܕܪܐ dem ܚܘܫܢܐ der Peschītō entspräche; ebenso F und Sept: εἰς τὴν ἐπωμίδα καὶ εἰς τὸν ποδήρη, vgl. auch Hieron. bei F, Anm. und Peschītō und Hexapla zu Exod. XXVIII, 4.

[2]) Diese Erklärung scheint der Sh entnommen zu sein, da sie sich fast wörtlich bei b findet.

[3]) > g; Sp: ܩܡ̈ܝܨܐ, s: ܩܡܝܨܐ.

[4]) > BHl'; aul: ܘܬܓܠܦ.

[5]) > BHul'; a: ܘܬܣܝܡ.

[6]) > Spb; gs: ܥܠܗ.

[7]) > S; pgs: ܠܟܝܘܣ.

[8]) > pgsPs; S: ܟܐܦܐ.

[9]) > BH; bF: ܡܛܪ̈ܕܐ.

[10]) > pgs; S: ܟܡܘܣܘܡܘܣ; die Worte: ܟܡܘܣܘܡܘܣ ܐܘܬܢ̈ܝܐ fehlen bei bF Sept, sie gehören wohl auch nicht mehr zu dem Sh-Zitat des Barhebraeus, sondern sind vielleicht seine eigene Erklärung, vor der dann ein ܗܘ zu ergänzen wäre.

[11]) > pg; bei S nicht genau zu erkennen, ob er ܕܬܬܚܒܫ oder ܐܬܬܚܒܫ hat, s: ܕܬܬܚܒܫ.

[12]) > BH; PsMT: ܠܗ.

ܕܪܟܝ ܥܡ ܗ̄ܘ ܐܦܘ ܪܟܢܐ ܕܡܫܩܝܐ. ܗ̄ ܡܛܠ ܕܐܬܐ ܡܢ ܣܘܪܝ. 29. «ܘܡܓܝ»[1] «ܦܝܠܣܐ»[2] ܗ̄ܘ [3]ܦܝܠܐ. «ܘܟܦܐ» ܗ̄ܘ ܦܝܢܟܐ [4]ܗ̄ ܙܒܠܐ. «ܘܩܣܘܬܐ» ܗ̄ܘ ܡܩܛܪܢܐ. «ܘܡܢܩܝܬܐ»[5] ܗ̄ܘ ܟܣܐ. 30. «ܘܬܣܝܡ ܥܠ ܦܬܘܪܐ ܠܚܡ [6]ܐܦܐ ܩܕܡܝ ܐܡܝܢܐܝܬ» ܗ̄ܘ ܕܡܣܝܡ ܩܕܡܝ. ܢܣܒܐ ܕܝܗ: 31. «ܫܒܝܠܘܗܝ[7] ܕܠܘܚ» ܗ̄ܘ ܩܢܝܗ ܘܡܥܩܢܐ. «ܘܩܢܝܗ» ܗ̄ܘ ܫܡܫܘܗ̇ ܦܪܣܐ. «ܘܐܣܩܦܝܗ» ܗ̄ܘ ܦܬܟܪܘܗ̇ ܟܠܐ ܗ̄ [8]ܐܟܠܗ̇. «ܘܣܘܟܝܗ̇ ܘܫܘܫܢܝܗ» ܗ̄ܘ ܐܣܦܝܪܐ ܕܦܪܚܐ ܕܝܗ. 33. «ܬܠܬܐ ܐܣܩܦܝܢ ܡܫܚܢ ܒܩܢܝܐ ܚܕ» [9]ܗ̄ ܬܠܬ ܐܟܠܝܢ[10] ܕܡܬܟܪܝܢ ܐܝܟ ܒܫܘܠܐ ܚܕ ܬܠܬܐܬܠܬܐ ܕܫܘܫܢܐ ܘܢܘܪܐ. 37. «ܘܫܪܓܝܗ̇ ܥܠ ܦܬܝܗ̇» ܗ̄ܘ ܐܦ ܢܘܗܪܐ ܕܫܪܓܐ ܟܠܗܘܢ ܢܣܒܘ. 38. «ܘܡܓܝ [11]ܡܠܩܛܝܗ̇» ܗ̄ܘ [12]ܡܚܡܛܝܗ̇. «ܘܡܦܣܩܝܗ̇»[13] ܕܪܟܝ ܥܡ ܗ̄ܘ ܦܝܠܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܦܣܩܝܢ ܪ̈ܫܐ [14]ܦܬܝܠܬܐ ܕܡܫܬܘܩܕܢ܀

Kapitel XXVI.

1. «ܘܡܫܟܢܐ ܬܥܒܕ ܥܣܪ ܝܪ̈ܝܥܢ» ܗ̄ܘ ܓܠܝܐ ܕܬܚܝܬ ܡܫܟܢܐ. 2. «ܡܫܘܚܬܐ ܚܕܐ ܠܟܠܗܝܢ» [15]«ܝܪܝܥܬܐ» ܗ̄ [16]ܡܫܘܚܬܐ. 3. «ܚܡܫ [17]ܝܪܝܥܢ

[1]) > S Ps; bei p g s fehlt ܘܡܓܝ.

[2]) > S Ps; p g s: ܦܝܠܣܐ.

[3]) > p g b; S: ܦܝܠܐ.

[4]) ܟܦܐ und ܙܒܠܐ entsprechen sich, obwohl jenes in der Peschîtô als 2., dieses in der Sh als 4. Gerät aufgezählt wird.

[5]) > S p 11'; a u: ܘܡܢܩܝܬܐ.

[6]) > p g s Ps; S: ܐܦܐ.

[7]) > BH; Ps: ܫܒܝܠܘܗܝ.

[8]) > BH; b: ܟܠܐ ܕܝܗ mit einem Asterisk. bei ܕܝܗ, das aus den drei anderen griechischen Übersetzungen entnommen ist; F und Sept: καὶ οἱ κρατῆρες.

[9]) > S g; p s noch: ܗ̄ܘ vor ܗ̄.

[10]) > S b; p g s: ܕܡܬܟܪܝܢ.

[11]) > S Ps; p g s: ܡܠܩܛܝܗ̇.

[12]) > S; p g s: ܡܚܡܛܝܗ̇.

[13]) > S Ps; g: ܘܡܦܣܩܝܗ̇ ܡܚܡܛܝܗ̇ ܘܡܦܣܩܢܝܗ̇, s: ܡܚܡܛܝܗ̇, p: ܗ̄ ܡܚܡܛܝܗ̇ ܘܡܦܣܩܝܗ̇.

[14]) > S s; p g: ohne Sējamē.

[15]) > BH a u; 11': ܝܪܝܥܬܐ.

[16]) > S p g; bei s fehlt ܡܫܘܚܬܐ.

[17]) > BH; Ps: ܝܪܝܥܢ.

[1]ܢܘܟܪ̈ܝܐ ܡܬܒܥܝܢ[2] ܚܕ ܠܚܕ» ܠܟܠܗܝܢ ܗܟܢ. 4. «ܘܩܛܘܪ[3]ܠܐܪ̈ܒܥܬܐ»
ܠܘܩܒܠ ܗܘ «ܘܐܠܦܬܐ» ܗ̄ܘ ܐܢܩܠܐ ܕܣܦܝܢܬܐ[4]. 9. «ܘܐܪ̈ܟܐ ܕܝܠܗ
ܫܬܐܬܐ ܕܡܫܟܢܐ ܐܝܟ ܡܫܟܢܐ» ܗ̄ܘ ܘܐܪ̈ܟܘܗܝ[5]. 11. «ܘܐܪ̈ܝܟ ܠܗ ܣܘܪ̈ܣܐ
[6]ܠܐܪ̈ܒܥܬܐ» ܗ̄ܘ ܡܛܠ. 14. «ܘܩܛܝܪ ܦܬܝܐ ܠܡܫܟܢܐ» ܠܘܩܒܠ ܐܘܪܚܐ ܗ̄ܘ
[7]ܡܬܬܪ̈ܐ. 19. «ܬܪ̈ܬܝܢ ܩܘܩܐܝܢ ܐܝܟ ܕܐܪ̈ܒܥ ܚܕ ܠܟܕܪ̈ܝܢ ܠܗ̈ܘܢ[8]» ܗ̄ܘ
[9]ܬܪ̈ܝܢ [10]ܠܡܫܟܢܐ ܕܡܫܟܢܐ ܚܕ ܠܟܕܪ̈ܝܢ ܐܟܠܐ. 24. «ܘܐܟܚܕܐ ܢܗܘܘܢ
ܦܩ̈ܝܢ ܠܠܐ ܦܢܝܢ. [11]ܠܠ ܐܘܪ̈ܦܬܐ ܚܕܐ» ܗ̄ܘ ܐܟܚܕܐ ܢܗܘܘܢ ܩܢ̈ܝܐ ܡܢ
[12]ܡܫܬܒܚܬܐ ܕܟܠܗܘܢ. [13]ܠܡܟܣܝܘ ܚܕ. ܗ̄ܘ ܢܗܘܘܢ ܡܬܐܡܝܢ. 26. «[14]ܘܐܬܐܡ
ܡܟܠܠ» ܗ̄ܘ ܡܫܡܠܐ ܕܗܘܢ ܡܬܟܠܠܝܢ ܘܩܒ ܐܬܪ̈ܐ ܡܢ ܩܪ̈ܘܣܬܐ. 28. «ܘܡܣܡܣܟܠܐ
ܡܕܡ ܚܠܘ ܕܐܦ ܡܕܒܚ» ܠܟܠܗܝܢ ܗܟܢ. 30. «[15]ܘܐܩܝܡ ܠܡܫܟܢܐ
ܒܛܘܪܐ» ܚܙܘܝܐ ܕܠܟ ·:·

Kapitel XXVII.

ܕܡܕܒܚܐ ܕܒܪ: 3. «ܘܥܒܕ ܦܝ̈ܣܬܐ ܠܡܕܡܚܝܢܐ» ܗ̄ܘ [16]ܡܦܪ̈ܘܬܐ ܕܪ̈ܡܨܐ
ܠܡܫܢܝܘ ܗ̄ܘ ܘܥܒܕ ܟܠܗ ܠܡܕܒܚܐ. «ܘܡܙܠܓܘܗܝ» ܗ̄ܘ ܡܦܪ̈ܘܬܐ ܕܠܐ ܡܢܠܐ

---

1) > pgsPsMT; bei S fehlt ܢܘܟܪ̈ܝܐ.

2) > BH; ul′: ܡܬܒܥܝܢ.

3) > BHal′; u: ܐܠܐܪ̈ܒܥܬܐ, l: [illegible].

4) > Sb; pgs: ܕܣܦܝܢܬܐ.

5) > BH (doch bei g am Rande: ܘܐܪ̈ܟܘܗܝ); b: ܘܐܪ̈ܟܘܗܝ.

6) > pgsal′; Su: ܠܐܪ̈ܒܥܬܐ.

7) Hier wohl ܡܛܪܬܐ gemeint, das u. a. „Bedeckung“ bedeutet, nicht ܡܛܪܬܐ „Geheimnis“, vgl. P.-Sm. 2759.

8) > pga; S: ܠܗ̈ܘܢ, l′: ܠܗ̈ܘܢ.

9) > SbSept; pgs: ܬܪ̈ܝܢ.

10) > Spg; s: ohne Sējamē, b: ܠܡܫܟܢܐ.

11) > SPsMT; pgs: ܠܠ.

12) > BH; b: ܡܫܬܒܚܬܐ.

13) > Sgb; ps: ܠܡܟܣܝܘ.

14) > BHl′; au: ܘܐܬܐܡ.

15) > BHl′; aul: ܘܐܩܝܡ.

16) > pgs; S: ohne Sējamē.

ܘܐܠܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܗ̄ ܘܡܬܡܫܟܢܐ ܒܠܒܗ. «ܘܐܫܬܥܒܕܘܢ» ܐ̄ ܐܬܚܝܒ ܡܢ ܦܘܚܡܐ
ܗ̄ ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܒܠܒܗ. «ܘܐܬܥܩܬܘܢ»[1] ܐ̄ ܐܬܩܛܝܢܘ ܘܐܬܟܪܝܘ. «ܘܫܥܒܕܘܢܘܢ»
ܗ̄ ܘܩܒܠ[2] ܠܗܘܢ ܒܠܒܗ. 4. «ܘܐܩܝܡ ܩܝܡܐ. ܐܝܟ ܕܒܪܐ ܕܡܪܝܐ»
ܣܘܓܐܐ ܐܝܟ[3] ܕܡܕܟܪܐ ܗ̄ ܡܬܝܕܥܐ. 5. «ܘܠܗܘܢ ܩܝܡܐ» ܐ̄ ܢܟܠܬܐ.
9. «[4]ܣܦܪܐ ܕܢܘܪܐ ܕܥܒܕܐ ܚܪܝܢܐ» ܗ̄ [5]ܐܝܟ ܕܢܘܪܐ. 10. «[6]ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ
ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ. ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܕܐܬܝܬܐ» ܗ̄ [7]ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ [8]ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ
[9]ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܐ̄ [10]ܡܫܬܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܠܥܒܕܐ ܕܚܪܝܢܐ. 16. «ܥܒܕܐ
ܕܢܘܪܐ» ܗ̄ ܡܫܬܥܒܕܢܘܬܐ ܕܢܘܪܐ [11]ܕܡܫܬܥܒܕܐ.

---

[1]) Hierzu bei g eine Randbemerkung: ܡܫܬܥܒܕܐ ܗܘܐ ܠܡܠܟ ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܠܗܘܢ ܠܥܒܕܐ ܡܢ ܡܨܪܝܐ. ܥܒܕܐ.

[2]) > pgs; S: ܩܒܠ, b: ܘܩܒܠ.

[3]) > pgsb; S: ܕܡܕܟܪܐ, doch nach F οἱ λοιποὶ : κοσκίνωμα.

[4]) > Spsull'; g: ܘܣܦܪܐ, a: ܣܦܪܐ.

[5]) > S; gs: ܐܝܟܢܘ, p: ܐܝܟܢܘ, b: ܘܐܝܟܢܘ.

[6]) Freies Zitat, einzelne Worte von Vers 10 herausgegriffen, um sie mit den entsprechenden der Sh zu vergleichen.

[7]) > pgs; S: ohne Sējamē, b: ܘܡܫܬܥܒܕ.

[8]) > Sb; pgs: ohne Sējamē.

[9]) > S; pgs: ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ, b: ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ, bei P.-Sm. 3191, wo dieses Scholion des Barhebraeus zitiert wird, findet sich die Variante: ܡܫܬܥܒܕܐ.

[10]) Diese Erklärung scheint, und zwar in verkürzter Form, der Sh entlehnt zu sein.

[11]) > BH; b: ܕܡܫܬܥܒܕܐ, vgl. Nöldeke § 59.

(Schluß folgt.)

Kritische Bemerkungen zur Rājataraṅgiṇī.

Nr. IV.

Von

E. Hultzsch.

Die früher von mir gelieferten, hauptsächlich der alten Śāradā-Handschrift M entnommenen Beiträge zur Herstellung des Textes der beiden letzten Taraṅgas[1]) brachten mich auf den Gedanken, auch zu den sechs ersten Taraṅgas der *Rājataraṅgiṇī* ähnliche Bemerkungen zu veröffentlichen. Auf die Hilfe des Manuskripts M mußte ich hierbei verzichten, da dieses nur Teile des VII. und VIII. Taraṅga enthält. Trotzdem wage ich eine ziemlich große Anzahl von Textverbesserungen vorzuschlagen, die hoffentlich die Zustimmung der Fachgenossen finden und dem Anfänger das Verständnis der wichtigen Chronik des Kalhaṇa erleichtern werden.

Die Grundlage für die folgende Liste bilden natürlich die treffliche Ausgabe und Übersetzung von Sir Aurel Stein, welchen beiden auch die Lesarten der Handschriften A und L entnommen sind. Die Buchstaben C, T und D beziehen sich auf die Calcuttaer Ausgabe, die Ausgabe von Troyer und diejenige von Pandit Durgaprasad.

Für Taraṅga I—IV habe ich eine vor Jahren angefertigte Kollation der Śāradā-Handschrift in Poona (P) benutzt. Eine in meinem Besitz befindliche Śāradā-Handschrift (N) enthält von den sechs ersten Taraṅgas nur folgende Teile: IV, 1—373; V, 18—VI, 54; VI, 286—368.

Taraṅga I.

20. Lies द्वापञ्चाशतो, wie in Vers 19, statt द्वापञ्चाशतौ in A.

22. Lies सचेतसः mit A^{2}D und vgl. III, 517 und IV, 499.

24. Lies °सुन्दरीयं für °सुन्दरेयं. Die Kaśmīrer verwechseln häufig *ē* und *ī* in der Aussprache und Schrift; vgl. Zachariae's *Epilegomena zum Maṅkhakōśa* (Wien, 1899), S. 11 f.

---

1) *Ind. Ant.*, vol. XL, p. 97 ff. und XLII, p. 301 ff.; oben, S. 129 ff.

33. D schreibt mit Recht संध्यादेवीजनं zusammen, da sich sonst दर्शनं nicht konstruieren läßt.

44. Diesen für das Verständnis von Kalhaṇa's Chronologie nicht unwichtigen Vers übersetzte Bühler (*Kaśmīr Report*, p. LXXIII) wie folgt:

"Fifty-two princes, beginning with Gōnanda, who in the Kali-yuga were contemporaries of the Kurus and of the sons of Kuntī, have not been recorded."

Stein's Übersetzung lautet:

"In that [country] fifty-two rulers up to (preceding) Gōnanda [the Third], who in the Kaliyuga were contemporaries of the Kurus and of the sons of Kuntī (Pāṇḍavas), have not been recorded."

Beide Übersetzungen stehen in Widerspruch mit Vers 48—56, aus denen hervorgeht, daß nach Kalhaṇa's Ansicht sowohl Gōnanda I. von Kaśmīr als der mythische Pāṇḍava-König Yudhishṭhira den Thron im Jahre 653 der Kali-Āra bestiegen, und daß Gōnanda I. und seine 51 Nachfolger zusammen 1266 Jahre regierten, also unmöglich alle als Zeitgenossen des Yudhishṭhira bezeichnet werden können. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man mit Durgaprasad °भवात्कलौ statt des handschriftlichen °भवान्कलौ liest und dabei आ गोनन्दात् mit Bühler durch 'beginning with Gōnanda (I.)' und nicht mit Stein durch 'up to Gōnanda (III.)' erklärt. Der Vers ist also folgendermaßen zu übersetzen:

"In that (country) they did not remember fifty-two kings, beginning with Gōnanda (I.) who in the Kali (age) was the contemporary of the Kauravas and Kauntēyas."

54. Bühler und Stein übersetzen तद्द्वापञ्चाशतो भूभुजां durch 'of those fifty-two kings', was aber notwendig तेषां द्वापञ्चाशतो भूभुजां lauten müßte. Wie ich bereits früher (*Ind. Ant.*, vol. XVIII, p. 66) gezeigt habe, ist hier तद् im Sinne von तस्मात् zu verstehen und der Vers folgendermaßen zu übersetzen:

"Hence (I am) of opinion that 1266 years (are comprised) in the sum of the reigns of the 52 kings."

73. Lies भौज्य mit D.

81. Mit तं चामरमरुल्लोलकाकपक्षं vgl. तौ प्रणामचलकाकपक्षकौ, *Raghuvaṁśa*, XI, 31.

104. Lies षण्णवत्या mit DCT und s. *Vārttika* zu Pāṇini, VIII, 4, 42.

117. P liest कान्यकु°.

121. P liest °नुदारधीः.

147. P liest क्षत्यां.

148. Lies समं कौशैः mit A³PT.

150. Die Variante नन्दीशस्पर्धनोत्कण्ठा (P und Anm. in Stein's Ausg.) wird durch Vers 123 f. wahrscheinlich gemacht.

164. Lies सृष्टिनां mit A²PD.

169. Verbinde (mit D) सविहारस्य und lies (mit CT) स विधायकः.

172. Lies परिनिर्वृतेः (= Pāli *parinibbāna*) mit PT.

175. Lies शशाङ्कार्धशेखरं, „einen (Tempel des) Śiva", mit A²PT.

182. P liest °देवाङ्गसपर्येपि द्विजसतः.

203. Lies, gegen die Handschriften und Ausgaben, °जलाचितम् und नाम्ना.

219. P liest तातोत्र कारणं पृच्छ्यतामिति.

251. Durgaprasad verbessert खलं नियमितुं.

253. Lies °कराङ्घ्रिणा mit PD und s. Pāṇini, VIII, 4, 13.

265. Lies रमण्यटवी° mit DCT. Nach Vers 263 war der Name der Nāgī, nach welcher diese Örtlichkeit benannt sein soll, Ramaṇī. Die Form Ramaṇyā, welche Stein auf Grund einer ebenfalls möglichen Auflösung des Kompositums रमण्याख्या annimmt, ist unwahrscheinlich, da sie sich nur als eine barbarische Korruption von Ramaṇīyā rechtfertigen ließe.

271. P liest मतः.

277. Verbinde (mit D) इतिवृत्तं, „Geschichte".

287. Lies सप्तत्रिंशतं mit CT.

294. PCT lesen हेम°.

299. Lies °शक्तिरपाहरत् mit A¹T.

300. व्यदारयत् paßt nicht zu गन्धेनेव; PC lesen व्यधारयत्, wofür ich व्यधावयत् vermute.

308. Durgaprasad verbessert °न्निदानं, ohne das der Vers keinen zufriedenstellenden Sinn gibt, und worauf auch die Glosse in A², °न्निमित्तं, hindeutet.

312. Lies vielleicht °प्रवर्तकान्.

326. Lies °दुत्ताच्चासं mit GP.

355. Statt गुणोयं vermute ich गुणो यः.

356. Falls die Lesart von P, स्त्रीजितोपमाम्, richtig ist, muß man जग्मे für चक्रे lesen.

Taraṅga II.

1. PD lesen लटभा° für ललना°; vgl. die Corrigenda in Stein's Ausg., p. 295.

2. Lies °नात्वाध्यत und vgl. die ähnliche Konstruktion in Vers 67.

6. Lies °दित्यः स इति mit A^3D.

20. P liest °प्रेतसमाकुलः.

35. P liest संपन्ना für संजाता.

40. Wie in den beiden ersten *Padas* dieses Verses न काः und न किं, so ist im dritten *Pāda* offenbar न के für न कैः zu lesen.

44. P liest जगतीपतिम्.

55. PD lesen कतोमुषां und रामुषां.

56. P liest दहनज्वाला°.

57. P liest शुचिचारित्र्या.

60. Dieser bisher nicht ganz richtig verstandene Vers ist in guter Ordnung, wenn man फलप्रजनने न trennt und mit A^2 °यो-ग्यतात्तत् liest. Das Pronomen तत् bezieht sich auf फलं, und तस्मात् auf इक्षोः.

„Der Schöpfer zeigt sich als den feinsten der Kenner, da er sich nicht bemüht hat, aus dem Zuckerrohr eine Frucht hervorgehen zu lassen. Was könnte denn eine solche Vollkommeneres leisten, wenn sie aus jenem hervorginge, das den köstlichsten Nektar an Wohlgeschmack übertrifft?"

65. Lies besser °दद्भुतोदन्तो mit P.

68. Lies besser स कोपात्तम° mit A^3PD.

81. Trenne सप्तविंशति वर्षेषु und lies प्रशान्ते ऽभूमिपाला°.

86. Lies mit A^2 °समापूर्ण° statt des sinnlosen °समाकीर्ण°.

107. Lies वितीर्णाङ्गहति mit CT.

135. Verbinde (mit CT) समठ° oder lies °लिङ्गहर्म्ये°.

147. Lies besser स युवा mit A^3PD.

Taraṅga III.

8. Lies besser तथा für तदा mit A^2PDCT.

11. यूखदेवी (A^2P) ist möglicherweise die ursprüngliche Form, aus welcher der im Sanskrit zwar erklärbare, aber lächerlich erscheinende Name यूकदेवी durch Volksetymologie verderbt ist. Lies vielleicht °स्पर्धनोद्यता und vgl. °स्पर्धनोत्कण्ठा in meiner Anm. zu I, 150.

12. Lies vielleicht सन्निचयः.

14. Für सम्मा (मक्का PCT) ist wohl mit D मम्मा zu lesen, da der letztere und ähnliche Namen in der Rājataraṅgiṇī häufig sind.

17. P liest भूभुजा für सक्रुधा.

63. Lies besser धरणीधवः mit PD.

76. Durgaprasad verbessert प्राप.

81. P liest सिंहाद्यैर्न वनेषु च.

111. P liest विद्यावन्निव.

121. Lies vielleicht °पेचणाचमम्.

122. Lies °त्पादनसज्जे mit P.

124. Lies °चिंशतं mit CT.

142. Trenne नान्तरा कैत्तुं mit DC.

147. PDCT lesen गुणानेव.

165. Lies दर्वां mit DT.

215. Böhtlingk (*Ind. Sprüche*, Nr. 7089) verbessert श्रमाधायि.

218. Für बर्हिणो lies बर्हिणि mit DC und Böhtlingk's *Ind. Sprüchen*, Nr. 5612.

220. Lies श्रममादधे mit P und vgl. दाहमादधे, II, 75.

226. Mit सरलस्यन्दसुभगा मरुतः vgl. *Mēghadūta*, Vers 104 (भित्त्वा सद्यः etc.).

235. P liest वाचयित्वैन° und °यानताः.

249. P liest स स्पर्धामिव तां विदन्.

254. P liest तस्यौन्नत्योचितात्मनः.

265. Trenne °नेयो नयन्पितॄन् mit D.

268. अस्मि ist hier im Sinne von अहम् gebraucht. Vgl. das Petersb. Wörterbuch, I, 536; प्राप्योऽस्मि समकल्पयम् in Stein's Ausg., III, 88, Anm.; VI, 51 und 141.

269. Lies तं मनोरथ° mit P.

270. Hier und Vers 268 ist (mit D) उपरिसाधक als Kompositum zusammenzuschreiben. Vgl. das Synonymum उत्तरसाधक, „Gehilfe", in der *Vētālapañchaviṁśatikā* (ed. Uhle, Leipzig 1881), S. 6, Zeile 24, 27, 28.

272. Lies लब्धस्मृतेः mit A² P D und vgl. Vers 268.

298. P liest भोगयोगे तु का कथा.

317. Lies besser प्रकाशताम् mit D.

321. Lies कश्मीरो° mit P D C T.

326. Über ताडीदल, „Ohrring", s. meine Anm. zu VII, 927 (*Ind. Ant.*, vol. XL, p. 100).

327. Lies °निःष्यन्दैः mit P D (°निष्यन्दैः C T).

333. C T lesen धिक् पशुर्वध्यतां; lies धिक् पशुर्वध्यतां und vgl. अवध्योहं पशुत्वेन im folgenden Verse.

362. Lies besser mit A³ D °र्वहत्तुहिनशर्करम्, „in welchem Eisschollen schwimmen".

370. Statt des sinnlosen स्वदेशादथोत्थितम् vermute ich स्वदेशापगोत्थितम्, „aus einem Fluß in seinem Vaterland auftauchend". Derselbe Fluß wird im nächsten Vers erwähnt.

373. Lies mit D त für ते.

379. Lies चत्वारिंशतं.

380. Lies vielleicht °हतस्तत्सचिवा.

406. P liest चित्तधैर्येण.

455. Lies besser राज्ञा mit A¹ D C T.

460. Böhtlingk im Petersb. Wörterbuch verbessert °देवी.

461. Sēnāmukhīdēvī, welche hier mit der Stiftung eines Hospitals in Verbindung gebracht wird, ist vielleicht nicht, wie Stein annimmt, der Name einer Königin, sondern eine Form der Göttin der Pocken, Śītalā (Māriyammaṇ in Tamil).

463. Lies दक्षिणस्मिन् mit C T.

468. Lies besser जातोभङ्गुर° mit P C T.

469. Lies दिवसानेक° mit C T und °भोगभागिताम् mit D; vgl. z. B. IV, 679.

475. Lies °रिंशतं.

509. P D lesen क्रोधहेतुं; Durgaprasad vermutet मुनेरथ°.

511. Lies besser क्षुभ्यन् mit D.

513. Trenne °चेष्टा रागानुगा mit D.

Taraṅga IV.

24. Lies °स्तम्या तावतैव mit P.

30. Lies विमृशन्निति mit P.

41. Lies mit P °च्छुचिपयःसूतेर्घनस्योद्गमो; „die Wolke, welche klares Wasser hervorbringt, entsteht aus ganz schmutzigem Rauch". Durch die kleine Änderung र्घं für घ wird die richtige Übereinstimmung in der Konstruktion der drei ersten *Pādas* hergestellt, indem sich die drei Synonyma उद्गमः, जातिः und उद्भवः entsprechen.

56. Lies सूचपातं mit PNDCT.

81. PN lesen सर्वाधिकारिण.

90. PN lesen mit CT नापुंश्चलीयो.

96. D verbessert किं पुनर्ब्राह्मणे.

102. Lies °ष्मिन्शालि°.

118. Die Variante in A[8]P, विषादं च, ist dem matten अनिशं च vorzuziehen; „und das Herz der Guten verfiel in Kummer". Die poetische Figur ist *dīpaka.*

126. Mit *prādēśika* vgl. *prādesike* in Aśōka's drittem Felsenedikt (Girnār); PND lesen प्रादेशिकेश्वर°.

132. PND lesen स कीर्त्युष्णीष°.

135. PCT lesen कान्यकुब्जेन्द्रः.

139. Durgaprasad verbessert °वियद्व्याप्तीः.

145. PNCT lesen mit A[1] कान्यकुब्जोर्वीं.

179. Statt °भिधानाय vermute ich °पिधानाय; „die Turushkas legen ihre Hände auf den Rücken, um die Spuren der Handfesseln zu verbergen".

187. PCT lesen कान्य°.

192. PND lesen मार्ताण्ड°; vgl. über diese Schreibung Zachariae's *Epilegomena zum Maṅkhakōśa*, S. 11. Für दाता ist vielleicht धाम zu schreiben.

197. Lies रविप्रभाः mit APNDCT. Varāha soll in die Unterwelt (Pātāla) hinabgestiegen sein, um die versunkene Erde zurückzubringen. Die *utprēkshā* ist von derselben Art, wie in den beiden vorhergehenden Versen und im nächstfolgenden.

256. P liest किं कोशे रत्नमभ्यधिकं मम.

263. Lies besser mit A[8] सूचकैर्यस्य, und unmittelbar vorher

vielleicht °निबन्धस्य. Die eisernen Bänder oder Ketten deuten auf die frühere Befestigung des Sitzes auf dem Rücken eines Elephanten hin.

295. Lies स्वम्बश्रेवेव mit D.

311. Lies तन्निर्दंहत.

318. Lies तम् für तत्.

321. Lies °स्वर्वरा mit P.

326. Durgaprasad verbessert प्रविविक्षु°.

328. P liest च ते (lies तं) छत्वा.

355. Lies पुत्रौ für पुत्रः.

361. Lies संनिपात्या°.

363. Lies यास्य für यस्य.

368. Lies besser राजप्रष्ठः mit A⁸PNDCT.

381. Lies °मथितात्तस्य mit DCT.

386. Lies °स्थास्नुभिः mit PD.

401. Für आप्य erwartet man आप्य्वा oder प्राप्य.

403. Lies भूया इत्यमात्य° mit PD und vgl. Vers 359.

430. Lies mit D चक्रे चिपज्जयापीडः.

435. P liest विदधे शिथिलं.

460. P liest भयमागतम्.

462. Durgaprasad verbessert सुता für सता.

464. Die von Durgaprasad erschlossene Lesart समान्विष्य ist derjenigen von L (समन्विष्य) vorzuziehen.

470. Da das *ē* des Duals *pragrihya* ist, lies mit Durgaprasad पद्मात्ते च für पद्मात्तेथ.

471. PCT lesen कान्यकुब्ज°.

479. Lies विचेष्टमानं mit T.

485. Lies प्रतिपाद्य.

494. P liest शुकदत्तस्य.

497. PDCT lesen शङ्खदत्त°.

498. Dieser Vers enthält eine für die Geschichte der indischen Philosophie wichtige Überlieferung, die, soviel ich weiß, bisher unbemerkt geblieben ist, da man den Eigennamen *Dharmōttarāchārya* nicht als solchen erkannt hat. Stein übersetzt:

"When he saw in his dream the sun rise in the west, he thought that [some] exalted teacher of the law had luckily entered his land."

Dagegen übersetze ich:

"When he saw in a dream the sun rising in the west, he approved of Dharmōttarāchārya having entered the country (of Kaśmīr)."

Der hier als Zeitgenosse und Schützling des Königs Jayāpīḍa (Ende des achten Jahrhunderts) erwähnte Dharmōttarāchārya ist offenbar identisch mit dem Verfasser der *Nyāyabinduṭikā*, eines Kommentars zu Dharmakīrti's *Nyāyabindu*. Über den buddhistischen Logiker Dharmōttara s. Peterson's Vorwort zu seiner Ausgabe der *Nyāyabinduṭikā* (Calcutta, 1889). Andere Schriften Dharmōttara's sind nur in tibetischen Übersetzungen erhalten; s. S. C. Vidyabhushana, JPASB., New Series, vol. III (1907), pp. 247—250. Nach desselben Gelehrten *History of the Mediæval School of Indian Logic*[1]) (Calcutta, 1909), p. 131, "he appears to have flourished in Kaśmīr while Vanapāla was reigning in Bengal about 847 A. D." Dharmōttarāchārya's Erwähnung in Kalhaṇa's Werke nötigt uns, ihn ein halbes Jahrhundert früher anzusetzen.

507. Lies mit P विनिर्ममे, wodurch das doppelte स vermieden wird.

541. Lies besser mit D तया für तथा.

556. Lies besser °यातिस्तं mit D.

558. Statt der falschen Form आसतां lies entweder mit D आसातां (Imperf. Med. von आस्) oder आसतुः (Perf. Act. von अस्).

567. Lies निःसृतं und vgl. meine Anm. zu VI, 65.

593. PD lesen वसन्नस्मिन्.

596. Lies besser संप्रेषिति° mit A³PD.

610. Lies vielleicht °स्याभवाम.

616. Lies besser mit D यया für यथा.

628. Lies °भागेण mit D und vgl. meine Anm. zu I, 253.

631. P liest धैर्यमखण्डितम्.

636. PD lesen बुधैरिव (CT बुधैरिव) für बुधैरेवं.

---

1) Beiläufig bemerke ich, daß, wie sich aus p. 37 dieses Werkes ergibt, in Bd. 68, S. 700, Z. 22 zu lesen ist: „bezieht sich auf seine *Nyāyaviniśchayavṛitti*“.

662. Lies °भागिणा mit D und s. meine Anm. zu Vers 628. Auch °रूपव्ययं (Bahuvrīhi) in D ist der handschriftlichen Lesart vorzuziehen.

668. Lies mit CT पारितोषिकम् statt des sonst unbelegten पारितोषकम्.

673. Lies mit D ददत् für दधत्.

681. Lies besser स्वायत्तीकृत° mit PD und vgl. Vers 258.

686. P liest हतो नृपः.

689. P liest °द्राज्यविसंस्थुलः; vgl. I, 364.

714. Lies व्यपावृत.

Taraṅga V.

3. Über die falsche Form आसतां s. meine Anm. zu IV, 558.

7. Die zweite Hälfte dieses Verses enthält eine Negation zuviel; lies vielleicht संताप्यतेथ.

10. Lies vielleicht यदर्पितम्.

29. Durgaprasad verbessert °पद्गं.

38. Lies vielleicht स्वैवेश्मेव.

40. Durgaprasad verbessert °प्राङ्गनान्तचक्रे.

46. NDCT lesen रौप्य° für रूप्य°.

50. Trenne (mit D) °जानु प्राज्ञ°.

71. Lies पञ्चाशदधिका° mit A^{3}ND.

86. Statt सभ्येष्वपि lies सभ्येष्विति.

104. Lies °वाधुना mit NDCT.

119. Lies सुहृता (Instrumental) mit CT.

139. Lies °विच्छेदं mit ND.

142. Durgaprasad verbessert und T liest जवोल्वणी°.

154. Die Lesart von A^{1}, विपुलख्याति, ist vorzuziehen, da sonst, entgegen einer gewöhnlich befolgten Regel, ein Femininum (ख्यातिः) mit einem Neutrum (मण्डलं) verglichen würde; s. *Kāvyādarśa*, II, 55 f., wo हंसीव धवलश्चन्द्रः als abschreckendes Beispiel angeführt wird.

222. Lies फाल्गुने mit ND, und सप्तसप्तते.

223. Lies वृत्तान्तं („diesen Vorfall", nämlich den Tod des Königs) mit A^{3}N.

227. Durgaprasad verbessert सह सोत्क्रियता°.

250. Lies °सन्त्येकाङ्का° mit D.

259. Lies वर्षं mit D.

266. NCT lesen कान्यकुब्जाया.

274. Lies महार्घ° mit A³ND.

280. Außer der in Stein's Übers. mit Recht angenommenen Lesart von L (पिता für °प्यभूत्) empfiehlt es sich auch, mit CT कदाचित्सुतमुत्पाद्य zu lesen.

284. Lies vielleicht कान्ता कामुककामिनी, „(jedes) Weib verlangt nach einem Liebhaber".

297. Da in diesem Verse das unbedingt notwendige Wort „König" fehlt, ist vielleicht नृपो यच्छन्धनं statt ततो यच्छन्धनं (L) zu lesen; vgl. नृपं व्यधुः in Vers 295.

305. Lies °चुञ्चुतायाः mit AD, und s. Pāṇini, V, 2, 26 und Māgha, II, 14. Die auch in das Petersb. Wörterbuch aufgenommene Nebenform °चञ्चु ist wohl nur dadurch entstanden, daß die Schreiber das Suffix °चुञ्चु mit dem Substantiv चञ्चु, „Schnabel", verwechselten.

319. Die Lesart von A³, गोपस्वरेणेव, erscheint passender. Böhtlingk (*Indische Sprüche*, Nr. 2800) verbessert विस्मर्यते.

332. Lies तुरगवेगेण mit D und vgl. meine Anm. zu I, 253.

346. Lies छत्तङ्कारो लुण्ठ°.

350. Lies प्रारब्धः शंभुवर्धनात् mit A³D.

394. Lies प्राविशत्कथम् mit ND.

453. Lies vielleicht °रानीकाचुड्डा.

463. Lies mit D स्वकूर्चः, das zu dem Verbum besser paßt, als die in Stein's Übers. vorgeschlagene Änderung स्वकूर्चाः.

483. Lies °ताराचिकथीः mit D.

Taraṅga VI.

1. Lies शृण्वत्य° mit ND.

4. Lies वर्तिष्यथ.

43. Lies इत्युक्तो ऽदर्शने, wie Stein's Übers. voraussetzt.

51. Lies vielleicht तमभ्यवोचं, falls nicht अस्मि im Sinne von अहम् gebraucht ist; s. meine Anm. zu III, 268.

65. Lies **निःसृतं** mit CT.

71. Aus Vers 206 f. geht hervor, daß Durgaprasad's Konjektur **°खड्गा अपि** das Richtige trifft.

84. Lies **°ष्ठदुःख°**.

96. Lies **निरवास्यत** mit A[3] und Durgaprasad.

103. Durgaprasad verbessert und T liest **विभज्या°**.

120. Verbinde (mit D) **वर्चःशाद्वल°**, „Gras mit Mist (beschmiert)“.

129. Lies **°फाल्गुने** mit D.

141. Nach dem Glossator ist hier **अस्मि** im Sinne von **अहम्** gebraucht; man könnte jedoch auch **अस्मिन्**, „in diesem (Tempel)“, vermuten.

185. Lies **°संत्रासा°** (Druckfehler).

206. Durgaprasad verbessert **शान्तिं**.

235. Trenne **गणिका वधूनां** mit D und Böhtlingk's *Ind. Sprüchen*, Nr. 7270.

240. Lies **भट्टारकमठे**, wie an zwei anderen Stellen (VII, 298 und VIII, 2426).

252. Lies vielleicht **तैरैष्यतादातुं**.

269. Lies **°पृच्छत्तं कर्तव्यं**.

300. Die naheliegende und bereits von anderen vorgeschlagene Änderung **°लाटगौडोड्र°** ist möglicherweise berechtigt.

305. Durgaprasad verbessert **सुकर्मभिः**.

309. Lies **दोषविरतौ** mit A[3]ND.

334. Lies **सभ्रातृकेण** mit D.

336. Lies **प्रायोजय°** mit A[3]ND.

347. Lies **स्वर्णग्राहिणो** mit ND.

365. Lies **°मेकान्नाशीताब्द°**.

Der Mondgott bei den Hebräern.

Von

Ed. König.

In neuerer Zeit ist der Gott der israelitischen Religion mehrfach als eine Naturmacht aufgefaßt worden. Man hat ihn einen „Gewittergott", oder „Berggott, der über den Gewitterwolken thront", einen „Feuerdämon" und speziell „Vulkangott", oder einen „Wetter- und Vulkangott" oder „strengen Gewitter- und Feuergott" genannt[1]). Nun aber ist er auch unter die Astralgottheiten versetzt worden. Man hat ihn als den Mondgott hingestellt. Dies ist bei Ditlef Nielsen ZDMG. 68, 715 im Zusammenhange mit seiner ausgezeichnet orientierenden Berichterstattung über die Deutsche Aksum-Expedition geschehen. Dort begegnet uns die frappierende Behauptung, daß „der Mondgott bei den Hebräern Jahu (Jahve) heißt". Sehen wir zu, was wohl als die Grundlage dieser Anschauung gemeint sein mag!

Nun neuerdings ist ja vielfach darauf hingewiesen worden, daß Abraham aus einer Stadt ausgewandert sei, die uns aus den Keilschriften als eine Hauptkultstätte des Mondgottes Sin bekannt geworden ist[2]), und daß er von dort nach einer anderen Hauptpflegestätte des Mondkultus, Charran in Mesopotamien, sich begeben habe. Indes gerade der Religion wegen verließ dort Abraham seine Verwandten (Gen. 12, 1 J; Jos. 24, 2 E)! Doch hat man den früheren Mondkult der Israeliten weiter aus der Anfertigung und Anbetung des „goldenen Kalbes" (Ex. 32, 4 ff.) ableiten wollen. Bei diesem Symbol der Gottheit bringt man die Stierhörner mit der Mondsichel zusammen[3]). Aber das ist schon an sich eine etwas komplizierte Verknüpfung des Stieres mit dem Monde, und die Parallelen, die jenes Stierbildnis bei den Ägyptern und auch den Kanaanitern besitzt, liegen näher. Denn bei der Darstellung des

1) Die Belege für alle diese Auffassungen von Jahve und eine Diskutierung derselben kann man finden in meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (1912), S. 158 f. 174 f.

2) A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Kultur (1913), S. 245.

3) F. Hommel, Grundriss der Geschichte und Geographie des alten Orients I (1904), S. 90; Im. Benzinger, Hebr. Archäologie (1907), S. 327; S. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung (1910), S. 64.

Gottes der israelitischen Religion durch Stierbildnisse bleibt es ein denkwürdiger Umstand, daß dieses Symbol zuerst von der gerade aus Ägypten gekommenen Volksmasse und sodann von dem ebenfalls aus Ägypten heimkehrenden Jerobeam I. (1 Kön. 12, 28 ff.) gewählt wurde. Nun wurden aber dem Sonnengotte Ra, mit dessen Hauptkultort On (Heliopolis) die Israeliten ja genau bekannt waren (Gen. 41, 45), kleine Bildnisse des Mnevis oder weißen Stieres geweiht, und ein silbernes Kalb wurde dem Gotte Tum gewidmet, der der spezielle Gott von Pa-tum, dem aus Ex. 1, 11 bekannten Orte Pithom, war[1]. Aber auch sogar von den Kanaanitern, die ihren Baʿal unter dem Bilde des Stieres verehrten[2], könnte der Gedanke, die Gottheit in der Nachbildung eines Stieres zu veranschaulichen, leichter zu den Israeliten gekommen zu sein, als von Südarabien her.

Auf jeden Fall würde, wenn die Hörner jenes Jungstieres von Ex. 32, 4 ff. und 1 Kön. 12, 28 ff. mit denen des Mondes zusammengebracht werden dürften, in dieser plastischen Darstellung der Gottheit nur eine Erscheinungsform der neuerdings immer besser beachteten „Volksreligion" Israels zu sehen sein[3]. Denn nur von der Volksmasse, die von Ägypten mit seinen vielen heiligen Tieren herkam, ging der Gedanke aus, die Gottheit in einer sinnlich wahrnehmbaren Gestalt zu symbolisieren. Aaron fügte sich diesem Wunsche. Aber der große Verkündiger der Jahvereligion, der große Anfänger eines neuen Stadiums in der religiösen, politischen und sozialen Entwicklung seines Volkes, wurde von gewaltigem Ingrimm erfaßt, als er die vom Enthusiasmus für die bilderdienerische Gottesverehrung erfüllte Volksmenge sah: er zerschmetterte die Gesetzesgrundlagen der mit Jahve (dem Ewigen) geschlossenen Verbindung und sammelte mit dem Rufe „Her zu mir, wer Jahve angehört!" (Ex. 32, 26) eine Schar von Getreuen. Nun aber soll dieser „Jahu (Jahve)" selbst der Mondgott gewesen sein?

Bei der Beantwortung dieser Frage muß wohl vor allem ein Wort darüber gesagt werden, daß der von Mose verkündete Gott nicht Jahu hieß, und dieses nicht die zeitliche Priorität vor Jahve bei den Hebräern besaß. Vielmehr tritt die Form Jahu im Hebräischen zunächst als begreifliche Kurzform am Schlusse von zusammengesetzten Namen auf. Dann wurde diese vollends zu *jāv* verkürzt, wie z. B. in *ʿEgeljāv* „Kalb oder Jungstier ist Jahve"

---

1) Brugsch, Steininschrift und Bibelwort, 2. Aufl., S. 205. Von „Bildern des Stieres", „Bildern heiliger Tiere, die vor dem Könige hergetragen wurden", zahlreichen „Tierstatuetten, bisweilen in Lebensgröße und prächtiger Ausstattung, wie die Kuh, welche Naville in der Kapelle zu Dêr el-bahari entdeckte", spricht auch A. Wiedemann, Der Tierkult bei den Ägyptern (1912), S. 16 f. 18.

2) Abbildungen gibt Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder (1909), Bd. II, S. 76.

3) Vgl. meinen Artikel „Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern" im Archiv für Religionswissenschaft (1914), S. 35 ff. und in meiner „Geschichte usw.", S. 20 f. 35 ff. 149 usw.

(zu Bethel!) usw.[1]). Die Kurzform *jahu* als zweiter Teil von zusammengesetzten Eigennamen zeigt sich auch in keilschriftlicher Gestalt: z. B. Hiskia begegnet im Berichte Sanheribs über seinen Zug gegen Juda im Jahre 701 (bei Greßmann I, S. 120) in der Form *Ḫazaḳija-u* usw. Erst zuletzt tritt Jahu auch als selbständige Form des Namens für den Gott der Religion Israels auf. Dies geschieht erstens auf Krugstempeln, die bei der Ausgrabung Jerichos entdeckt worden sind, und zweitens in den Texten aus Elephantine, wo stets יהו (neben drei יהה) geschrieben ist, und daß damit Jahu und nicht Jaho gemeint ist, dürfte durch meinen Artikel in der Orientalistischen Literaturzeitung 1913, Sp. 107 ff. gesichert worden sein. Es ist auch ganz begreiflich, daß die anfängliche Kurzform durch die mehr volkstümlich-profane Verwendung (auf jenen Ostraka-Etiketten aus dem 9. Jahrhundert) hindurch schließlich an die Oberströmung der Sprachentwicklung emporstieg und so in die Literatursprache eintrat.

Ist nun Jahve „der Mondgott bei den Hebräern" gewesen?

Um keine Möglichkeit außer Augen zu lassen, so könnte man denken, daß wenigstens ursprünglich Jahve mit der Vorstellung des Mondgottes zusammengehangen habe, und wie wäre dies wohl möglich?

Man könnte da zunächst an den Namen des Berges Sinaj anknüpfen. Denn es wird ja meistens angenommen, daß dieser Name mit dem babylonischen Namen für den Mondgott, Sin, zusammenhänge. Aber in neuester Zeit haben sich doch, wie mir scheint, mit Recht mehrere gegen die Sicherheit dieses Zusammenhangs ausgesprochen: Paul Haupt in der ZDMG. 63 (1909), S. 508, und auch Kittel in seiner Geschichte Israels I (1912), S. 300 urteilt, daß „diese Gleichung keineswegs auf Sicherheit Anspruch machen kann". Nach Paul Haupt a. a. O. „hängt Sinaj jedenfalls mit *sĕnē* zusammen". Er meint סְנֶה „Dornbusch" (Ex. 3, 2; Deut. 33, 16), im Syrischen *sanjā* (ܣܢܝܐ „rubus"). Er verknüpft also zwei von der hebräischen Sprachüberlieferung ganz getrennte Worte. In meinem Hebräisch-aramäischen Wörterbuch (1910) s. v. wird vorgeschlagen, daß der Sinaj von dem Küstenstrich Sin an der Südostküste der Sinaj-Halbinsel (Ex. 16, 1; 17, 1; Num. 33, 11 f.) her seinen Namen habe: Es war der mit diesem Küstenstrich zusammenhängende Berg[2]). Diese Deutung wird auch von Greßmann als die wahrscheinlichste bezeichnet[3]). Also an einen durch den Berg Sinaj vermittelten Zusammenhang von Jahve mit dem Mondgotte zu denken, ist eine sehr unsichere Operation.

---

1) Auf den 1909/10 zu Samaria ausgegrabenen Ostraka.

2) סִין parallel dem syr. *sainā*, aram. *sejān* = Morast, Schlamm, und diese oft überflutete Küstenstrecke kann einstmals weiter nach dem Sinai hingereicht haben, da sich die Sinaihalbinsel gehoben hat.

3) H. Gressmann, Mose und seine Zeit (1913), S. 24.

Ferner aber könnte Jahve die Vorstellung des Mondgottes verkörpert haben, indem der Jahvekult von den Kenitern oder Midianitern entlehnt worden wäre. Dies ist ja eine jetzt weitverbreitete Ansicht, die auch z. B. von D. Nielsen vertreten wird[1]). Indes diese Keniter-Theorie betreffs des Jahvekults kann einerseits durch keine positiven Momente hinreichend gestützt werden und wird andererseits durch eine Reihe von Tatsachen zu Boden geworfen.

Freilich Nielsen sagt: „Mose war Tempelhirt“ (S. 133); „mit dem Stabe (Ex. 4, 1—4) wird Mose im arabischen Heiligtum in das Priesteramt eingesetzt“ (S. 137). Aber einen Stab hatte Mose als ein Hirt, wie andere Hirten (1 Sam. 17, 10 usw.), ganz natürlicherweise. Übrigens ist Mose auch später niemals in den Quellen ein Priester genannt, was gegen eine neuestens häufig auftretende Behauptung zu bemerken ist, und nur bei dem die Verbindung Jahves und Israels sanktionierenden Bundesopfer (Ex. 24, 4) hat er als Vermittler dieser Verbindung natürlicherweise das die Gottheit und das Volk gleichsam uniformierende Blut gesprengt, im übrigen aber auch damals die priesterliche Funktion den Jünglingen (wahrscheinlich: Erstgeborenen) Israels zugewiesen. Während aber die von Nielsen aufgerichteten Stützen der Keniter-Hypothese höchst zerbrechlich sind, erheben sich gegen dieselbe viele starke Gegengründe. Denn die von den Kenitern herstammenden Rekhabiter bildeten mit ihrem Beduinenideal ja eine kulturelle Enklave innerhalb Israels (2 Kön. 10, 15f.; Jer. 35, 7) und nicht dessen altes Vorbild. Ferner konnte der Name Jahve nicht mit dem Berge Sinaj, an dessen Fuße Moses Schwiegervater Jithro sein midianitisches Priesteramt ausübte, verknüpft sein, denn sonst hätte Mose, während er an diesem Berge stand, nicht fragen können, welches der Name des Gottes sei, der sich ihm dort enthüllte (Ex. 3, 13 b). Sodann bilden die Eigennamen der Keniter, die aus älterer Zeit überliefert sind, durchaus keine Zusammensetzungen mit Jahve: Reʿû'ēl oder Jithro, Chobab usw. usw. Komposita mit Jahve tauchen unter den Eigennamen der Keniter zuerst im neunten Jahrhundert auf, begegnen aber dann auch sehr häufig, so daß man die neue Epoche erkennt. Sie beginnt mit Jonadab, der sich in der Nachfolge des großen Elia mit Jehu (842) zur Bekämpfung des Baʿalkults verbunden hat. Eine Hauptsache aber ist noch diese. Wenn Jahve, der sich Mose am Sinaj enthüllte, bis dahin der Gott des Stammes der Keniter gewesen wäre, dann hätte dieser keine Beziehung zu den in Ägypten weilenden Israeliten und kein Interesse für deren Schicksal haben können. Von Jahve als dem Gotte der Keniter fehlt die Brücke zum Volke Israel, fehlt der Schlüssel zu dem Satze: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist“ (Ex. 3, 7).

1) D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung (1904), S. 133ff.

Schon durch diese wenigen Momente, die aus meiner Kritik der Keniter-Hypothese[1]) hier vorgeführt worden sind, meine ich gezeigt zu haben, daß auch die Behauptung des kenitischen oder midianitischen oder minäischen Ursprungs der Jahvereligion nicht irgendwie eine ursprüngliche Beziehung derselben zum Mondkultus begründen kann. Diese Beziehung müßte eine vollkommen latente sein. Denn die wirklich nach den alten Zeugnissen existierende Jahve-Idee besitzt auch nicht den blassesten Schimmer von Beziehung zum Mondgotte. Es müßte also, wenn trotz dieser Zeugnisse ein genetischer Zusammenhang zwischen Moses Jahve-Gedanken und dem Kultus der Keniter oder Minäer angenommen werden sollte, hier wieder einmal jener geradezu wunderbare Aufflug des religiösen Denkens aus der Region der Natur in die des Geistes, jene imponierende Beseitigung des Mythischen konstatiert werden, über die man z. B. bei der Vergleichung des babylonischen Schöpfungsepos und der althebräischen Schöpfungsdarstellung staunen muß. Wie ist doch der Schwarm der Götter und Göttinnen zerstoben! Wie ist das Göttliche aus dem kosmischen Prozeß entnommen!

Denn wie der Gott der alttestamentlichen Religion überhaupt über alle Naturpotenzen erhaben ist, sie vielmehr souverän beherrscht[2]), so zeigt auch die Jahve-Vorstellung der Quellen nicht den mindesten Zusammenhang mit dem Mondgott[3]). Der wirklich im religiösen Schrifttum der Hebräer sich wiederspiegelnde Jahve-Gedanke ist von der Vorstellung eines Mondgottes so weit entfernt, daß es eine Profanierung der Jahvereligion wäre, wenn sie ein Mondkult genannt werden sollte. Wie wenig das israelitische Altertum ein Bewußtsein von einem Zusammenhang zwischen Jahve und dem Mondgotte hatte, ergibt sich, wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, aus folgender Tatsache. Als mit dem steigenden Einflusse des assyrisch-babylonischen Polytheismus auf manche Kreise der israelitischen Nation sich in ihr auch Liebhaber des Mondkultes fanden, wird dies als ein Symptom der Untreue gegen Jahve bezeichnet. Anstatt in dem Mondkultus eine mit der Jahvereligion verwandte Art der Gottesverehrung zu sehen, legten die Pfleger der Jahveverehrung sofort scharfen Protest gegen den Kult von „Sonne, Mond usw." ein (2 Kön. 23, 5). Wie ergreifend ist es auch, wenn der Urheber der Hiobdichtung seinen Haupthelden sagen läßt: „Sah ich das Licht an, wenn es erglänzte, und den Mond,

---

1) Geschichte der alttestamentlichen Religion (1912), S. 162—168.

2) Nach Ex. 14, 21 verwendet Jahve „einen starken Ostwind" als sein Werkzeug!

3) Schon in dem Deboraliede, das von Nöldeke, Ed. Meyer u. a. für das älteste Denkmal der hebräischen Literatur gehalten wird, kämpfen „von ihren Bahnen aus" die Gestirne im Dienste Jahves (Ri. 5, 20), während er selbst als Persönlichkeit „unter den Helden" kämpft (V. 13), und Israel von seinen „Gerechtigkeitserweisungen" singt (V. 11).

wenn er prächtig einherging?" (Hi. 31, 26)! Wie sehr verwahrt er sich im daraufffolgenden Verse dagegen, daß er etwa durch Kußhände, die er den Gestirnen zugeworfen hätte, diesen seine Huldigung bezeigte[1])! Nach der althebräischen Religion läßt Jahve beim Völkergericht den blassen Mond erröten, wie er die Glühende (Sonne) erblassen läßt (Jes. 24, 23)[2]). Also ist es eine religionsgeschichtliche Unrichtigkeit, die Idee von Jahve mit dem Mondgotte zu kombinieren.

Dagegen ist nichts einzuwenden, daß der Mondgott bei den Minäern *Wadd*, bei den Sabäern *Ilmuḳah*, bei den Katabanern *ʿAmm* hieß, aber man soll nur nicht fortfahren mit den Worten „bei den Hebräern *Jahu* (*Jahwe*)". Das ist eine Konstruktion der Religionsgeschichte neben ihre einzige Grundlage, und das sind die Aussagen der Quellenschriften. Die vergleichende Religionswissenschaft darf nicht zur Ausgleichung führen. Die eigenartigen Gestalten der Kulturgeschichte sind ebenso in ihrem Charakter zu schützen, wie das Gemeinsame im Flusse des Werdens zu beachten ist.

---

1) Das Küssen als symbolischer Ausdruck der Verehrung ist ja auch im althebräischen Schrifttum ausdrücklich erwähnt: 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2.

2) Dort heißt der Mond *lebana* „alba", wie noch in 30, 26 und Hohesl. 6, 10, bis dieser poetisch-rhetorische Ausdruck gleich *chamma* dann (in der Mischna usw.) in die Prosasprache überging!

Indologische Analekta.

Von

Johannes Hertel.

(Schluß; I, 1—7 s. ZDMG. 67, 609—629; I, 8 s. 68, 64—84; I, 9 s. 69, 113—128).

II. Einzelnes.

1. ZDMG. 65, S. 324, 3 ff. bessert Speyer mit Recht Tantrākhyāyika 139, 5 उद्स्थ in उद्वस्थ. Ich hatte an घस् „gehen" (Dhātup. 1, 934) gedacht, da die andern Rezensionen an der Stelle गम् oder ein Kompositum von गम् verwenden; aber die Korruptel उद्वस्थ (P) entscheidet ebenso wie der Sinn für Speyer's Besserung, die ich, wie ich hier ausdrücklich bemerken will, HOS. XIII, Parallel Specimen IV, unter Śār. β Z. 8 nachträglich eingesetzt habe. In der Textausgabe des Tantrākhyāyika in der HOS. wird zu der betr. Stelle bemerkt werden, daß die Besserung auf Speyer zurückgeht. Ebenso ist, wie Speyer S. 320, 27 ausführt, Tantrākhyāyika 49, 12 das hs. धारयतु richtig. Schon Thomas hatte das gesehen (JRAS. 1910, S. 1349), und ich hatte auf diese Richtigstellung WZKM. XXV, S. 23 verwiesen.

Der Sinn ist übrigens auch an der entsprechenden Stelle von den Herausgebern Kṣemendras verkannt worden (ind. Ausg. XVI, 358 c = v. Mańkowski I, 105 c). Die indische Ausgabe liest wie v. Mańkowski's Hs. धिक्कष्टमन्धकर्णत्वं; v. Mańkowski bessert dies in धिक्कष्टं मन्दकर्मा त्वं. Es ist zu lesen: धिक्कष्टमधमर्णत्वं, da sich Kṣemendra ja, wie ich nachgewiesen habe, des Tantrākhyāyika β ausgiebigst bedient.

2. WZKM. XXIV, S. 418 unter 17 habe ich kurz mitgeteilt, daß der Zusatz, den Śār. β S. 120, 1 Fußnote hat, auf Kauṭilīya-śāstra I, 16 (S. 30) zurückgeht, und daß es eine Änderung des Ursprünglichen ist, wenn an entsprechender Stelle das SP. (III, 32) und Pūrṇabhadra (III, 79) Strophen haben. Bei einer näheren Untersuchung, die ich jüngst darüber anstellte, zeigte sich, daß

diese Stelle ein interessantes Licht auf die Natur der Zusätze wirft, die K, der Archetypos aller Pañcatantra-Fassungen außer dem Tantrākhyāyika, enthielt und die der Redaktor von Tantrākhyāyika β aus einem K-Kodex entlehnte[1]). Daß unter diesen Zusätzen eine ganze Anzahl dem Kauṭilīyaśāstra entlehnt sind, habe ich a. a. O. angegeben. Die Stelle, welche uns hier beschäftigen soll, steht im Pañcatantra in der Erzählung vom Kaninchen und vom Elefanten. Der Bote der Kaninchen kommt zum Elefantenkönig und sagt zu ihm nach dem ursprünglichen Text (Tantrākhyāyika α): जानात्येव भवान् । यथार्थवादिनो दूतस्य न दोषx करणीयः । „Ihr wißt doch: einem sachgemäß redenden Boten darf man kein Leid zufügen.“ Dahinter schiebt β, welches die Erzählung an mehreren Stellen erweitert, folgende Worte ein: उक्तं च । दूताद्युद्धृतेष्वपि शास्त्रेषु [lies शस्त्रेषु] यथोक्तवक्तारः । तेषामन्तेवासिनोप्यवध्या इति ॥ „Und es heißt: Boten usw. Sie reden, selbst wenn die Waffen [gegen sie] erhoben sind, wie ihnen vorgesprochen [oder: aufgetragen] worden ist. Selbst ihre Schüler dürfen nicht getötet werden.“[2])

Diese Stelle gehört sicher dem echten Tantrākhyāyika-Text nicht an, in welchem, wie die Ausgabe zeigt, ohne sie keine Lücke klafft. Durch das einleitende उक्तं च wird sie ausdrücklich als Zitat bezeichnet. Das Anfangswort दूतादि ist nicht mit R — der hier wieder durch eine auf den ersten Blick sehr einleuchtende, trotzdem aber falsche Konjektur den Text ändert[3]) — in दूता (verschrieben धूता) हि zu ändern, sondern ist ein ausgeschriebenes दूत°, das den Anfang einer Śāstra-Stelle bezeichnet, von der hier nur die wichtigsten Worte gegeben sind. Es handelt sich also ursprünglich nur um eine flüchtige Randnotiz, einen Beleg aus dem Arthaśāstra, in der Hs., aus welcher der Kodex K geflossen ist. Der Schreiber von K nahm sie mit anderen Zusätzen in den Text auf, und so findet sie sich in allen aus K geflossenen prosaischen Pañcatantrarezensionen und ist aus einer solchen wieder in die jüngere Rezension des Tantrākhyāyika übergegangen. Nur in dem textus simplicior, der ja eine freie Bearbeitung des alten Textes ist, findet sich nichts Entsprechendes.

Weder der Schreiber von K noch irgend einer der späteren Redaktoren merkte, daß दूतादि zu den Worten zu ergänzen ist:

---

1) S. die Einleitung zu meiner Übersetzung des Tantr., S. 67 ff. [S. 68, c, eine Stelle, die ich schrieb, bevor das Kauṭilīya-Śāstra bekannt wurde, ist nach dem Obigen zu berichtigen] und Seite 27 f. meines im Erscheinen begriffenen Buches „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung“.

2) Die Übersetzung ist so gegeben, wie man sie zunächst nach dem Wortlaut und der Interpunktion im Tantrākhyāyika auffassen muß.

3) Vgl. kritische Ausgabe, Einleitung, Kap. III B, § 3, b, 16.

दूतमुखा वै राजानस्त्वं चान्ये च । तस्माद्. Ebensowenig merkten sie, daß auch am Ende der Stelle einige Worte fehlen, durch die ihr Sinn ein ganz anderer wird, als es zunächst den Anschein hat. Denn die ganze Stelle lautet im Kauṭilīyaśāstra, auf das die Notiz ursprünglich kurz verweisen sollte, wie folgt:

दूतमुखा वै राजानस्त्वं चान्ये च । तस्मादुद्धृतेष्वपि शस्त्रेषु यथोक्त-[1]वक्तारस्तेषामन्तावसायिनो ऽप्यवध्याः । किमङ्ग पुनर्ब्राह्मणः । परस्यै-तद्वाक्यमेष दूतधर्म इति ।

(Zu einem ungnädigen König soll der Bote sagen:) „Die Könige bedienen sich der Boten statt des Mundes, du so gut wie die andern. Da die [Boten] nun, selbst wenn die Waffen [gegen sie] erhoben sind, so reden, wie ihnen vorgesprochen [oder: aufgetragen] worden ist, so dürften jene [d. i. die Könige] sogar [als Boten gesandte] Caṇḍālas nicht töten, geschweige denn einen Brahmanen. Die Worte, die ich spreche, sind die eines andern. Das ist Botenrecht."

Julius Jolly hatte die Liebenswürdigkeit, mir die Varianten seines Ms. 335 mitzuteilen. Statt दूतमुखा वै liest diese Hs. दूतमुखेन, statt उद्धृतेष्वपि उद्यतेष्वपि, statt ब्राह्मणः ब्राह्मणाः. Die erste Variante ist ein offenbarer Fehler. Für fehlerhaft halte ich auch den Plural ब्राह्मणाः, da ein Brahmane der Sprecher ist und eben sich damit meint. Der Plural dürfte auf einen Korrektor zurückgehen, der aus अन्तावसायिनो schloß, der Singular sei ein Fehler. Und so scheint mir auch उद्यतेष्वपि Korrektur zu sein. Wir werden sehen, daß dies die Lesart des SP ist, eines der im Dekhan verbreitetsten Sanskritwerke. Da nun die Hs. 335 aus dem Dekhan stammt, so kann ein des Sanskrit kundiger Abschreiber, der den Text jenes Schulbuchs im Kopfe hatte, unter dessen Einfluß einfach sein Original verlesen haben. Denn der gedruckte Text des Kauṭilīya, der gleichfalls auf einem südlichen Manuskript beruht, stimmt mit der in Kaschmir geschriebenen Notiz überein, die obendrein von Pūrṇabhadra, dem sie im Tantrākhyāyika β vorlag, bestätigt wird.

Statt अन्तावसायिनो hat das Tantrākhyāyika β das durch die Lexikographen dafür gut beglaubigte Synonymon अन्तेवासिनो. Es ist natürlich fraglich, ob demjenigen, der die Notiz zuerst am Rande einer Pañcatantra-Hs. eintrug, ein Gedächtnisfehler unterlief, oder ob die Wortvariante — denn nur um eine solche, nicht um eine Bedeutungsvariante handelt es sich — wirklich in einer Kauṭilīya-Hs. stand.

Die Geschichte dieser ursprünglichen Randnotiz, welche der Kodex K als Text auf seine zahlreiche Nachkommenschaft ver-

1) So ist doch wohl statt यथोक्तं व°, wie auch die Hs. 335 hat, zu lesen.

erbte, beweist wieder schlagend die Richtigkeit des von mir aufgestellten und wiederholt begründeten Stammbaums.

Da die Worte उद्धृतेष्वपि शस्त्रेषु zufällig einen Ślokapāda bilden, so sind sie im *n-w* Auszug des Pañcatantra oder in einem seiner Aszendenten zu einem Śloka ergänzt worden, der im SP (III, 32) und im Hitopadeśa (III, 15) vorliegt, während er in *n*, der einzigen Hs. des nepalesischen Pañcatantra *ν*, welches mit dem Hitopadeśa auf den gemeinsamen Archetypos n-w^2 zurückgeht, fehlt, also wohl von dem Exzerptor der Strophen übersehen worden ist. Dieser Śloka lautet in SP*α* (Hss. KNA):

उद्यतेष्वपि शस्त्रेषु दूतो वदति नान्यथा ।
ते वै यथार्थवक्तारो ऽवध्याः पृथिवीभुजाम् ॥[1])

„Selbst wenn die Waffen erhoben sind, redet ein Bote nicht anders. Denn diese dürfen, wenn sie sachgemäß reden, von den Königen nicht getötet werden."

Das ते trotz des Singulars दूतो in *b* und das ऽवध्याः trotz des vorhergehenden °रो dürfen nicht beanstandet werden, da alle Hss. des Hitopadeśa, die nach den Apparaten von Schlegel-Lassen und von Peterson in *a* und *b* genau so lesen, wie das SP, in *c* ते यथार्थस्य वक्तारो, in *d* ऽप्यवध्या हि भवादृशां lesen. Doch ist die Lesart in *d* deswegen nicht sicher, weil Peterson's Apparat das größte Mißtrauen verdient und die Hs. Ch nach der in meinem Besitz befindlichen Kollation Lassen's न बध्या liest, also die Hss. NA von SP*α* bestätigt. Immerhin ist es wahrscheinlicher, daß der Hiatus das Ursprüngliche war, und daß der Einschub von ऽप्य् und die Änderung in न वध्या naheliegende Besserungen darstellen. Von den beiden *γ*-Hss. des SP hat nur G den dritten und vierten Pāda, der hier genau zu NA stimmt (mit N °भुजां). In a b stimmt D zu *α*, während G die Schreibfehler शास्त्रेषु und भवति statt वदति hat.

In *c* scheint — abgesehen vom Sandhi am Ende — SP*β* die ursprüngliche Lesart von *n-w* bewahrt zu haben: ते यथार्थप्रवक्तारः; vgl. Hitopadeśa. Dagegen ist in dieser Rezension *d* entstellt: पृथिव्यां पृथिवीभुजाम्.

Das Ergebnis ist: *n-w* enthielt als Text die von einem ungeschickten Versifex — ते auf Singular bezogen; Hiatus — versifizierte Randglosse, die uns gleichfalls als Text in Tantrākhyāyika *β* erhalten ist, ohne daß in *n-w* die in der Randglosse ausgelassenen Worte des

1) AN lesen in *d* न वध्याः, A liest पृथिवीभुजा.

Kauṭilīyaśāstra ergänzt worden wären. Im Gegenteil ist तेषामन्तेवासिनोप्य् obendrein weggefallen, weil dem Verseschmied offenbar unverständlich. Der Inhalt des dritten Pāda ist der im Tantrākhyāyika dem β-Einschub unmittelbar vorangehenden Prosa entlehnt: जानात्येव भवान् ' यथार्थवादिनो दूतस्य न दोषx करणीयः ।

Bei Pūrṇabhadra lautet die Stelle (S. 186, 4 ff.):

जानात्येव[1]) भवान् ' यथार्थवादिनो दूतस्य न दोषः करणीयः । दूतमुखा हि राजानः सर्व एव । उक्तं च ।

उद्धृतेष्वपि शस्त्रेषु बन्धुवर्गवधेष्वपि ।
परुषाण्यपि जल्पन्तो ' वध्या दूता न भूभुजा ॥

„Ihr wißt doch: einem sachgemäß redenden Boten darf man kein Leid zufügen. Und es heißt:

Selbst wenn die Waffen erhoben sind, selbst wenn die Scharen der Verwandten ermordet werden, dürfen Boten, wenn sie auch harte Worte reden, von dem König nicht getötet werden."

Zuerst gibt Pūrṇabhadra also wörtlich den Śār. α und β gemeinsamen Satz, der im SP und im Hitopadeśa, also in *n-w*, versifiziert ist. Dann bessert er — oder einer seiner Vorgänger — den, wie er sehr wohl merkt, mangelhaften Satz von Śār. β. Daß दूतादि eine Kürzung, ein ausgeschriebenes दूत° ist, sieht er im Gegensatz zu dem oben genannten Textrezensenten der Hs. R des Tantrākhyāyika und ergänzt es dem Sinne — nicht dem Wortlaute — nach richtig. Für den, der merkte, daß दूतादि eine Abkürzung war, lag die Besserung nahe; denn daß der Bote der Mund der Könige ist, ist ein Gemeinplatz des Nītiśāstra, den man nicht erst aus dem Kauṭilīya zu lernen brauchte. Auch Pūrṇabhadra fühlt natürlich den Ślokenrhythmus, und da er die dem Pāda vorausgehende Lücke gesehen hat, so ist es nur natürlich, daß auch er einen zerstörten Śloka annimmt und ihn *more Indico* auf Grund des vorliegenden Textes ergänzt, so gut er es vermag. Auch er hat nichts von den aus dem Kauṭilīya-Śāstra zu ergänzenden Worten. Kein Wunder, da er es nicht kennt und für ihn wie für den Verfasser des textus simplicior die politische Autorität nicht Cāṇakya, sondern Kāmandaki ist[2]). Während aber der Verfasser des im SP und im Hitopadeśa enthaltenen Ślokas das ihm unverständliche यन्तेवासिनोप्य् wegläßt, sucht Pūrṇabhadra es zu deuten.

---

1) Die Hss. °त्येवं. Doch vgl. Tantrākhyāyika.

2) Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. S. 70.

Niemand, dem die Kauṭilīya-Stelle nicht bekannt ist, wird in der Stelle des Tantrākhyāyika β अन्तेवासिनो richtig als „Caṇḍāla“ auffassen. So versteht denn Pūrṇabhadra unter den „in der Nähe Wohnenden“ 1), da die andere gewöhnliche Bedeutung „Schüler“ auch keinen Sinn gibt, „Verwandte“: daher die बन्धुवर्गाः seines zweiten Pāda. Den Sinn meint er im Anschluß an उद्धृतेष्वपि शस्त्रेषु herstellen zu müssen. Diese Deutung von अन्तेवासिन् beweist schlagend, daß Pūrṇabhadra die vollständige Stelle des Kauṭilīya nicht kannte, da sie ja schlechterdings jeden Zweifel an der richtigen Bedeutung dieses Wortes unmöglich gemacht hätte.

Über den dritten Pāda später!

Es bleibt noch übrig, zu untersuchen, ob wir aus den Hauptvertretern des Kalila und Dimna den Text inhaltlich herzustellen vermögen, der dem Pahlavi-Übersetzer vorlag.

A. Alter Syrer, Schultheß S. 96:

„du weißt, daß ein Botschafter, auch wenn er in einer schlimmen Sache kommt, weder getötet noch gefangen genommen werden darf.“

B. 1. Araber, Wolff Bd. I, S. 195:

„ein Gesandter aber ist tadelsfrei ob der Meldung, die er bringt, auch wenn er Hartes meldete“.

2. Älterer Hebräer, Derenbourg S. 77, 25:

„un messager n'est pas responsable de ce qu'il dit en bien ou en mal; quand même il prononce des paroles méchantes, *il n'est que le messager qui ne peut pas commettre un pécher, puisqu'il doit s'acquitter de ce qu'on lui a ordonné de dire*“.

3. Jüngerer Syrer, Keith-Falconer S. 136, 17:

„and be not offended at the words of messengers, *because a messenger is not to be blamed for what he is ordered to say, for as he hears so does he repeat the message,* and though what is spoken may be unpleasant, the unpleasantness of it must be charged on the sender and not on the bearer“.

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß auch dem Pahlavi-Übersetzer nicht die vollständige Stelle des Kauṭilīya-Śāstra vorlag; denn auch bei ihm fehlen die Ergänzungen, die im Hitopadeśa, im SP und bei Pūrṇabhadra fehlen. Deutlich ist यथोक्तवक्तारः ausgedrückt — siehe die kursiven Stellen. Aber weder wird gesagt, daß der Bote der Mund der Könige ist, noch wird

1) Vgl. अन्तेवास Nachbar, Gefährte.

der Brahmane erwähnt. Daß das sogar dem indischen Redaktor von *n-w* in diesem Zusammenhang unverständliche अन्तेवासिनो nicht übersetzt ist, kann nicht Wunder nehmen. Dagegen macht mich Jolly darauf aufmerksam, daß die oben in den Zitaten aus Kalila und Dimna gesperrten Worte inhaltlich dem dritten Pāda in Pūrṇabhadra's Strophe entsprechen: पक्षपाष्वपि जल्पन्तो. Ich halte das für richtig, trotzdem der alte Syrer dem Wortlaute nach nur annähernd stimmt; denn der Text der einzigen späten Hs. des alten Syrers ist nach übereinstimmender Aussage der besten Fachgelehrten auf diesem Gebiete in einem recht schlechten Zustande. Andererseits zeigt Pūrṇabhadra, wie man aus meinem Buche „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung", S. 89 ersehen wird, auch sonst einige Übereinstimmungen nur mit Kalila und Dimna. Natürlich ist daraus nicht zu schließen, daß Pūrṇabhadra die ganze bei ihm erscheinende Strophe einer älteren Hs. entnommen hätte und daß diese Strophe bereits dem Pahlavisten vorgelegen hätte — dazu ist der Wortlaut des K. u. D. doch von dem Pūrṇabhadra's zu verschieden —; aber es kann sehr wohl irgend eine auf K zurückgehende Hs. statt यथार्थवादिनो die möglicherweise auf eine Glosse zurückgehende Lesart पक्षपवादिनो in dem Prosasatz gehabt haben, den Pūrṇabhadra dem echten Text des Tantrākhyāyika entlehnte, und da er, wie aus HOS. vol. xiii ersichtlich ist, seinen ganzen Text kontaminierte, so kann er diese Lesart, die im Kalila und Dimna in der Übersetzung erscheint, als Baustein zu seiner Strophe benutzt haben.

Weniger wahrscheinlich ist, daß im K. u. D. etwa eine Deutung der fehlerhaften Lesart von Śār. β उद्धृतेष्वपि शास्त्रेषु vorliegt.

Wer शास्त्र als „Befehl" faßte, mußte natürlich उद्धृ von उद् + हृ ableiten und „verkünden" übersetzen. Daß Pūrṇabhadra richtig शस्त्रेषु las, ergibt der Anfang seiner Strophe, und der dritte Pāda desselben ließe sich also aus einem solchen Mißverständnis nicht erklären.

Als sicher ergibt sich aber aus unserer Untersuchung:

In allen Pañcatantra-Texten, welche die besprochene Stelle aufweisen, liegt kein Zurückgehen auf das Kauṭilīyaśāstra, sondern auf eine offenbar zunächst nur als Verweisung angebrachte, kurze Randnotiz vor, die in den Text des Archetypos K geriet, von dem aus sie teils in dessen Abkömmlinge, teils in die aus einem dieser Abkömmlinge interpolierte jüngere Rezension des Tantrākhyāyika überging. In letzterer ist sie bis auf einen Schreibfehler (शास्त्रेषु) wörtlich erhalten. Auf denselben Wortlaut geht die entsprechende Stelle des Kalila und Dimna zurück. Ebenso hatten der Redaktor von *n-w* und Pūrṇabhadra diesen Wortlaut vor sich und suchten ihn — unabhängig voneinander — zu verbessern, was nicht ohne Mißverständnisse abging und wobei keiner dieser Redaktoren ahnte,

welche Bewandtnis es mit dieser Stelle hatte. Die Besserung des Redaktors von *n–w* ist natürlich in das SP und in den Hitopadeśa übergegangen.

Der Verfasser des Textus simplicior hat die ganze Stelle einschließlich der echten, in Śār. *α* und *β* vorangehenden Worte ausgelassen, wie er sich ja durchgehends nicht an den Wortlaut seiner Vorlage bindet, sondern meist ganz frei erzählt. Daß Somadeva und Kṣemendra nichts Entsprechendes haben, erklärt sich aus der außerordentlich starken Kürzung, die sich der alte Text wohl schon in der nordwestlichen Bṛhatkathā hatte gefallen lassen müssen.

3. WZKM. XXV, 57—59 liefert Winternitz einige Beiträge zur Textkritik des Tantrākhyāyika. Wenn er dabei zu Text S. 14, Z. 2 (Str. I, 49) fragt, weshalb ich *avaśyam* in *avaśam* geändert habe, so ist die Antwort natürlich: „Aus metrischen Gründen". Es liegen zwar im Tantrākhyāyika Strophen vor, in denen Liquida hinter Konsonant nicht „Position macht"; da aber in dem unmittelbar folgenden **नश्यति** derselben Strophe **नश्** lang ist, so war die Änderung geboten, deren Richtigkeit überdies durch SP I, 43, *v*, Hitop. II, 75 Schl.-L. = II, 69 Pet. bestätigt wird. Übrigens fasse ich **अवशम्** jetzt im Gegensatz zu Böhtlingk und zu meiner eigenen Übersetzung als Adjektivum „der Herrschaft entbehrend" und übersetze frei: „da sie einer zielbewußten Leitung entbehrt".

4. S. 57 stellt sodann Winternitz zu Text S. 61, Z. 6 die Überlieferung **विसर्पितम्** unter Hinweis auf Vṛddha-Cāṇakya XIV, 5 = Ind. Spr.[2], 2365 mit Recht wieder her, indem er übersetzt: „Einsicht verbreitet sich in einem Gelehrten" usw.; und S. 58 f. bemerkt er zu S. 156, Z. 8 mit Recht, daß *garbhādhāna* im Texte keinen Sinn gibt, da dieses Sakrament niemals nach Eintritt der Schwangerschaft vollzogen wird. Er sieht darin den „müßigen Zusatz eines übereifrigen Abschreibers, der in der Aufzählung der Saṃskāras den *garbhādhāna* vermißte". Daß dies richtig ist, glaube ich um so eher, als gleich darauf an ähnlicher Stelle (157, 13) richtig *jātakarmādi* steht.

5. S. 57 sagt Winternitz zu Text S. 22, Z. 6:

> Die überlieferte Lesart '*durbhikṣāṇy āsurī vṛṣṭir iti* | *ativṛṣṭir anāvṛṣṭir yā, asāv āsurīti vijñeyā* | halte ich für durchaus richtig und entschieden besser als die von Hertel eingesetzte: '*durbhikṣaṇāsurīvṛṣṭir iti* | *ativṛṣṭir anāvṛṣṭir ye* | *asāv āsurīvṛṣṭir vijñeyā* | Meines Wissens gibt es ein *durbhikṣaṇa* gar nicht. Mit '*durbhikṣāṇi* endet das Dvandva-Kompositum ganz richtig; *āsurī vṛṣṭir* (so ist getrennt zu lesen) wird als achte Plage hinzugefügt und im folgenden Satz definiert: ‚Unter einem von den Asuras gesandten (Regen) hat man einen übermäßigen oder ungenügenden Regen zu verstehen.'

Die Bildung *durbhikṣaṇa* würde natürlich (bei dem Vorhandensein von *bhikṣaṇam* neben *bhikṣā*) keine Schwierigkeiten machen. Mich veranlaßte zu der Änderung der Umstand, daß Pūrṇabhadra 34, 15 das Kompositum mit *āsurīvṛṣṭi* schließt, es also wie ich selbst als unnatürlich empfand, die Aufzählung des achtfachen *pīḍana* in

7 + 1 zu zerlegen, und dazu könnte man jetzt, da der Text des Kauṭilīyaśāstra vorliegt, darauf verweisen, daß auch dort (S. 360, vorletzte Zeile und S. 205, drittletzte Zeile) die Glieder gleichmäßig behandelt sind, insofern sie alle nicht komponiert sind. Trotzdem gebe ich Winternitz Recht, da auch mir jetzt scheint, daß im Tantrākhyāyika eine Hervorhebung des achten Gliedes beabsichtigt ist. Aber die Korrektur von *yā* in *ye* in dem folgenden Sätzchen ist nicht zu beanstanden. Wenn auch Plural statt Dual gelegentlich im Tantrākhyāyika vorkommt, so doch sicher nicht in einer Stelle, in der auf die Zahlen Wert gelegt wird und zwei verschiedene Begriffe einem dritten subordiniert werden, dem sie im Kauṭilīyaśāstra S. 360, 2 koordiniert sind[1]). Zu der Änderung von *āsuriti* in *āsuritir* veranlaßte mich — siehe den Apparat — die Erwägung, daß *ativṛṣṭi* und *anāvṛṣṭi* sonst unter die sechs *īti* gerechnet werden, „von denen der Vf. diese zwei herausnimmt und unter *pīḍana* einreiht[2])“. Daher sagt er im folgenden Satz: *etad api pīḍanaṃ mantavyam*: „auch diese sind als *pīḍana* anzusehen (obwohl sie auch zu den *īti* gehören)“. Jetzt, da das Kauṭilīyaśāstra vorliegt, gewinnt die Stelle aber ein anderes Aussehen. Die in der Ausgabe fehlerhafte Stelle des Kauṭilīya S. 360, vorletzte und ff. Zeilen lautet richtig:

दैवादग्निरुदकं व्याधिः प्रमारो विद्रवो दुर्भिक्षासुरी वृष्टिरित्यापदः । तासां दैवतब्राह्मणप्रणिपाततः सिद्धिः ।

अवृष्टिरतिवृष्टिर्वा वृष्टिर्वा यासुरी भवेत् ।
तस्यामाथर्वणं कर्म सिद्धारम्भाश्च सिद्धयः ॥

Hier wird also zwischen *avṛṣṭi*, *ativṛṣṭi* und *āsurī vṛṣṭi* unterschieden, und der Nachdruck des Tantrākhyāyika-Satzes अतिवृष्टिरनावृष्टिर्वै । असावासुरीति विज्ञेया liegt nicht auf dem Begriffe ईति, sondern auf der Subsumierung des Regenmangels und Regenüberflusses unter die आसुरी वृष्टिः. Deshalb glaube auch ich jetzt, daß आसुरीति richtig ist, daß aber trotzdem der nächste Satz den von mir im Apparat und in der Übersetzung angedeuteten Sinn hat.

6. Im Kommentar zu Haribhadra's Upadeśapada Band I, S. 296 ff. wird von einem Manne erzählt, welcher bei einer Reise ins Ausland sein aus tausend Dināren bestehendes Vermögen bei einem Purohita hinterlegt. Der Mann wird mit dem in allen Sanskritwörterbüchern fehlenden Worte द्रमक bezeichnet. Die Gujarātī-Übersetzung gibt

1) Das Kauṭilīya erschien leider erst, als meine Ausgabe bereits gedruckt war.

2) Kauṭilīyaśāstra S. 271, viertletzte Zeile fehlen sie in der unserer Tantrākhyāyika-Stelle entsprechenden Aufzählung gerade so wie *daiva*, welches Kauṭilya auch sonst den andern nicht gleichstellt.

dies mit भीखारी „Bettler" wieder. Wenn das auch im ersten Augenblick befremdet, so ist es doch richtig. Einmal gibt es ja selbst bei uns hie und da reiche Bettler; wie viel eher mag es im gelobten Lande des Bettelns, in Indien, der Fall sein. Zweitens ist das Wort jedenfalls identisch mit „दमक्को दरिद्दम्मि" (Hemacandra, Deśīnāmamālā V, 34). Vermutlich ist aber दमक्को gar kein Deśīwort, sondern eine Ableitung eben aus Sanskrit द्रमक. Denn auch das Pāli hat eine bei Childers freilich nur einmal belegte Ableitung davon, die *damaka* lautet und von ihm offenbar irrig auf Sanskrit दम + क zurückgeführt wird.

7. Die Neuauflage des Sanskṛit-English Dictionary von Sir Monier-Williams verzeichnet Seite 873, mittelste Spalte ein Wort *rājapaṭṭikā*, „f. (prob.) intercourse with k°s, Vet. (= *-pāṭikā*)". Schlägt man die Stellen nach — es kann nur Uhles Ausgabe S. 44, 15 und 21 gemeint sein —, so sieht man sofort, daß das Wort unmöglich die Bedeutung haben kann, die Williams ihr gibt. Die erste lautet: *tadâ ekasmin dine râjapaṭṭikâyâṃ nirgato râjâ*; die zweite beginnt: *adya râjapaṭṭikâyâṃ nirgatena mayâ.* In der vom pw. zitierten Stelle des Pañcadaṇḍachattraprabandha, Weber S. 11 heißt es: *ekadâ Vikramo râjapâṭikâṃ kṛtvâ nijanagarâṃtaḥ praviśan* usw. Ich habe mir noch folgende Stellen notiert: Merutuṅga, Prabandhacintāmaṇi 13, 15: अथास्मिन्नवसरे श्रीविक्रमो राजपाटिकायां व्रजंस्तन्नगरनिवासिना श्रीसङ्घेनानुगम्यमानं .... श्रीसिद्धसेनाचार्यमागच्छन्तमवलोक्य .... कुपितः । Hemavijaya, Kathāratnākara 53: धाराधीशः श्रीभोजधराधीशोऽन्यदा राजपाटिकाक्रीडां[1]) कर्तुं व्रजन्नेकस्मिन् पवनानाहतपयसि सरसि हंसचक्रवाकबकादिद्विपदाभावेऽपि कंपमानमेकमंबुजमालोक्यैकं श्लोकं विधाय विहितविविधविनोदः स्वपुरं प्रविश्य चास्थानीस्थितो माघादीनां स्वकीयानां पंचशतपंडितानां पुरस्तात्तं श्लोकमपाठीत् । Ebenso erscheint im Anfang von Kathāratnākara 153 Vikramāditya als राजपाटिकायां व्रजन्. Aus diesen Stellen, namentlich aus der vorletzten, die ich darum vollständig angeführt habe, ergibt sich als klare Bedeutung des Wortes: „Spaziergang des Königs", „Ausflug des Königs". Es handelt sich um einen Ausgang (unter Umständen vielleicht auch Ausritt) zum Vergnügen, der

1) So die eigenhändige Niederschrift des Verfassers, die mir vorliegt.

den König in der vorletzten Stelle nach dem Stadtpark führt und mit allerlei Lustbarkeiten verbunden ist.

Williams hat hier wieder einmal das (kleine) Petersburger Wörterbuch mißverstanden. Dort findet man unter राजपट्टिका 1) die Bedeutung: „etwa *der Umgang eines Fürsten* Vet. (U.) 44, 15. 21“. Tawney übersetzt in seiner Übertragung des Prabandhacintāmaṇi mit 'was going on his royal circuit'. Williams dagegen, der wie gewöhnlich die Belegstelle abschreibt, ohne sie nachzuschlagen, vergreift sich in der Bedeutung von „Umgang“ und macht so aus „Umgang d e s Königs“ einen „Umgang m i t Könige n“, aus dem 'trip (excursion, circuit) of the king' einen 'intercourse with kings'.

Berichtigung. Oben Band 68, S. 83, 19 lies *Burzōe* statt *Būd*.

Wann lebte der Verfasser der Ġarā'ib al-ḳur'ān?

Von

P. Schwarz.

I.

Zugleich mit dem großen Ḳorānkommentar des Ṭabarī wurde einem weiteren Kreise das Werk Ġarā'ib al-ḳur'ān zugänglich gemacht[1]). Der Verfasser wird auf dem Titelblatt genannt Niẓām ad-dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusain al-Ḳummi an-Nīsābūrī[2]); in dem Inhaltsverzeichnis wird er kurz als an-Nīsābūrī bezeichnet. Der Titel des Werkes heißt vollständig: Tafsīr ġarā'ib al-ḳur'ān waraġā'ib al-furḳān[3]). Die Abkürzung des Titels in Ġarā'ib al-ḳur'ān rechtfertigt der Verfasser selbst, indem er gleich zu Beginn der Vorrede damit auf sein Werk hinweist[4]).

Der Name des Verfassers und seines Werkes waren in Europa nicht unbekannt. Brockelmann erwähnt in dem Abschnitt: „Die Sprachwissenschaft in Persien und den östlichen Ländern"[5]) das Werk und seinen Verfasser „Niẓâmeddîn Ḥasan b. M. an-Nîsâbûrî" und bemerkt dazu, daß von ihm nur bekannt sei, daß er außer der Philologie auch Astronomie trieb und i. J. 406/1015 starb. Im Abschnitt über die Qor'ânauslegung wird auf das Werk des Nîsâbûrî unter den „aus dem 3. Jahrhundert" stammenden Schriften verwiesen[6]). Unmittelbar darauf folgt ein besonderer Abschnitt über „al-Ḥasan b. M. an-Nîsâbûrî" in dem angegeben wird, daß der Verfasser in seiner Jugend zur dogmatischen Sekte der Karrâmîja sich bekannte und später zur šâfi'itischen Schule übertrat, für den ausgezeichnetsten Qor'ângelehrten seiner Zeit in Ḫorâsân galt und wegen seiner historischen und philologischen Kenntnisse hoch angesehen wurde. Als Todesjahr dieses Mannes wird ebenfalls 406/1015 angegeben und ebenfalls ein Werk Ġarâ'ib al-qor'ân genannt[7]). Mit diesem letzten Schriftsteller gleichgesetzt wird ein bei der „Unter-

1) Cairo, Maimanīja-Druckerei 1321.
2) Vgl. 1, 4, 4.
3) Vgl. 1, 47, 6.
4) Vgl. 1, 2, 3.
5) Bd. I, S. 131, Nr. 8).
6) Vgl. ebenda S. 190, 2. Abschnitt, Nr. 3.
7) S. 191, b).

haltungslitteratur in Prosa" erwähnter „Al Ḥasan b. M. an-Nisâbûri Abû 'l Qâsim b. al Ḥabib"[1]).

Dürfen wir den Philologen und Astronomen (A) einerseits, den Dogmatiker, Historiker und Philologen (B + C) andererseits mit dem Verfasser der in Kairo gedruckten Ġarā'ib al-ḳur'ān (D) zu einer Persönlichkeit verbinden? Es spricht dafür die Übereinstimmung im Eigennamen des Verfassers (Ḥasan) und seines Vaters (Muḥammed) in allen Angaben und die Übereinstimmung im Titel des Werkes (Ġarā'ib al-ḳur'ān: in **A B D**). Es fehlt zur völligen Sicherheit die Übereinstimmung in der Kunja (Abul-Ḳāsim: nur in C) und im Ehrennamen (Niẓām ad-dīn: in **A** und **D**).

Dagegen spricht die Angabe über den Großvater (C: Ḥabīb, D: Ḥusain); der Unterschied kann durch Verschreibung erklärt werden, in Handschriften östlicher Herkunft ist der Wechsel zwischen ـسـ und ـيـ und zwischen ـب und ى auch sonst nachzuweisen.

Ersteren Verdacht könnte die Vielseitigkeit dieser vorausgesetzten Einzelpersönlichkeit wecken: der muhammedanische Theologe beschränkt seine schriftstellerische Tätigkeit meist auf sein eigentliches Fachgebiet: freilich die Verbindung des Mannes mit Ḳumm und Nīsābūr, wie sie in den Herkunftsbezeichnungen sich ausdrückt, läßt auf persischen Ursprung und damit größere Beweglichkeit schließen. Entscheidend ist jedoch, daß in der Vorrede der Ġarā'ib al-ḳur'ān der Verfasser auf die Vielseitigkeit seines Schaffens mit einer gewissen Befriedigung selbst hinweist. In der Begründung seines Entschlusses zur Abfassung des Werkes sagt er: „Da Allāh mir gelingen ließ, das Schreibrohr zu führen auf den meisten Gebieten, die Gegenstand der Überlieferung oder des verstandesmäßigen Begreifens sind, wie das unter den Zeitgenossen allgemein bekannt ist"[2]). In der Weite dieses Selbstzeugnisses könnten die bisher bekannten Schriften der drei Ḥasan ibn Muḥammed wohl untergebracht werden.

Ein auf den ersten Blick sehr überzeugender Grund für die Gleichsetzung ist bisher nicht besonders betont worden, die Übereinstimmung des Todesjahres: 406 d. H. (bei **A B C**). Damit hat es eine besondere Bewandtnis. Der Verfasser der in Kairo gedruckten Ġarā'ib al-ḳur'ān kann nicht im Jahre 406 d. H. gestorben sein. Das erste Mißtrauen weckten die Sprachbehandlung und der Gedankeninhalt schon in den ersten Teilen der Vorrede. Bei aller Gewähltheit der Sprache tragen die älteren Werke doch eine gewisse innere Schlichtheit an sich, der Gegenstand der Darstellung beherrscht die Form. Dagegen macht die Sprache im Beginn der Ġarā'ib den Eindruck des Virtuosenhaften, längere Einwirkung philosophischer Ideen ist unverkennbar und dazu kommen mehr und minder deutliche Spuren der ṣūfischen Bewegung. Dennoch

1) S. 156, Nr. 12; auf eine weitere Erwähnung wird später hingewiesen werden.
2) 1, 5, 16.

blieb die Möglichkeit, daß der Verfasser seiner Zeit weit vorauf geeilt war, und die andere, daß ungewollte Anklänge vom Standpunkte späterer Entwicklung her mißdeutet wurden.

Entscheidend waren die Hinweise des Verfassers auf Vorgänger. Erträglich wäre noch die Berufung auf Baihaḳī's Kitāb as-sunan[1]: für den Verfasser dieses Buches wird 384 als Geburtsjahr angegeben, wahrscheinlich hat er jedoch dieses Werk nicht als Zweiundzwanzigjähriger geschrieben, sondern in späteren Jahren, d. h. nach 406. Der Verfasser der Ġarā'ib beruft sich aber auch auf zwei erst nach 406 geborene Schriftsteller: Zamaḫšarī (geboren 467) und Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (geboren 543)[2]. Diese Berufungen können nicht von einem Späteren eingefügt worden sein, sie sind tragende Teile in der Vorrede. Der Verfasser erklärt, der große Kommentar des Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain al-Ḫaṭīb ar-Rāzī biete wie alle Schriften dieses „vorzüglichsten unter den s p ä t e r e n“ Gelehrten dem Verständnis große Schwierigkeiten, er legt dieses Werk seiner Arbeit zugrunde, behält die Anordnung bei und gibt den Inhalt der Darlegungen in kurzen Worten wieder, ohne irgend welche wichtige Punkte beiseite zu lassen. Dazu fügt er, was er im Kaššāf und anderen Kommentaren fand, und seine eigenen Bemerkungen. Er verbessert und vervollständigt die Untersuchungen des Rāzī und berücksichtigt auch die schwierigen Stellen im Kaššāf. So bestimmt der Verfasser selbst das Verhältnis seiner Arbeit zu seinen Grundlagen. Wie weit er innerlich und wohl auch zeitlich von Zamaḫšarī absteht, zeigt die Bemerkung, den im Kaššāf beigebrachten schweren Dichterstellen schenke er keine Beachtung, nur der könne sie überliefern, der glaube, daß die Sicherung der Lesarten und seltenen Ausdrücke im Ḳorān allein durch Parallelen und Belegstellen erfolgen könne. Seine Auffassung ist: der Ḳorān bietet Beweismaterial für andere Literaturwerke, nicht aber umgekehrt[3]. Von der älteren Ḳoränerklärung, die eine Aufhellung der Schwierigkeiten des heiligen Buches nur durch die Heranziehung der Dichtersprache für erreichbar hielt, ist er so nach seinem eigenen Zeugnis weit getrennt. Eine untere Grenze für das Zeitalter des Verfassers würde der im Jahre 752 d. H. abgeschlossene Muṯīr al-ġarām des Šihāb ad-dīn Abū Maḥmūd ergeben, der sich auf Abulḳāsim al-Ḥasan (ibn) Muḥammed (ibn) Ḥabīb beruft[4].

Will man das in Kairo gedruckte Werk Ġarā'ib al-ḳur'ān von einem etwa vorauszusetzenden Werke mit gleichem Titel, dessen Verfasser 406 d. H. starb, trennen, so bleibt die Möglichkeit, daß ein jüngerer Verfasser gutgläubig den Titel des älteren Werkes

---

1) 1, 12, 27; vgl. Hill. 1, 25, 11.

2) 1, 5, 39; 6, 4; vgl. Hill. 1, 602, 12; 2, 110, 3.

3) 1, 6, 2.

4) Vgl. C. König, Der Kitāb muṯīr al-ġarām ilā zijāra al-ḳuds wa'š-šām des Šihābeddīn Abū Maḥmūd Aḥmed al-Muḳaddasī, Leipziger Dissertation o. J. (zwischen 1895 und 1897 erschienen). S. 14, Nr. 23.

übernahm. Diese Annahme wird jedoch entwertet, wenn man berücksichtigt, daß der jüngere Verfasser auch nahezu die gleichen Namen trägt, wie der ältere Schriftsteller. Die Voraussetzung einer bewußten Fälschung, die daraus abzuleiten wäre, findet keine Stütze in der ehrlichen Nennung der Quellen. Der Gegensatz zu Baiḍāwī, der die Grundlage seiner Arbeit, den Kaššāf, und dessen Verfasser, Zamaḫšarī, grundsätzlich totschweigt, rückt solche Offenheit erst ins rechte Licht und sichert den Verfasser vor dem Verdachte einer Fälschung.

Überdies bietet sich noch eine andere Spur. Brockelmann nennt da, wo er al-Ḥasan ibn Muḥammed an-Nīsābūrī das erste Mal erwähnt (als Philologen und Astronomen), neben den Ġarā'ib al-ķur'ān einen Kommentar zum Almagest des Ptolemaeus als sein Werk. Steinschneider führt dieses Werk unter den Arbeiten der Araber zu Ptolemaeus an und gibt als Todesjahr des Verfassers 1305 (unserer Zeitrechnung)[1]. Diese Bestimmung paßt auch für den Verfasser der vorliegenden Ġarā'ib al-ķur'ān. Die aus Stil und Inhalt sich ergebenden Schwierigkeiten finden dann eine befriedigende Erklärung. Sogar die Entstehung des Fehlers wäre dann aufgehellt. Das angegebene Jahr entspricht den Jahren 704/5 d. H., es ist also wahrscheinlich in Schrift oder Ziffer 700 zu 400 geworden. Dreihundert Jahre sind freilich ein weiter Zeitraum — in der deutschen Literatur würde dies dem Abstand zwischen dem Tode Goethes und Luthers entsprechen — aber einem Vielschreiber wie Sujūṭī, auf dessen Ṭabaķāt al-mufassirīn die Angabe des Todesjahres 406 zurückgeht, darf man einen solchen Irrtum wohl zutrauen.

II.

Nicht berücksichtigt wurde bei der Bestimmung des Zeitalters das Nachwort der Ġarā'ib. Es heißt in diesem: „die Vollendung des Werkes war mir beschieden in dem Zeitraum des Chalifates des 'Alī"; unter gewissen Voraussetzungen „wäre die Vollendung in dem Zeitraum des Chalifates von Abū Bekr möglich gewesen"[2]. Außerdem gibt die Schlußbemerkung, die vom Schreiber oder Drucker herrührt, als Titel des Werkes nicht Ġarā'ib al-ķur'ān, sondern Anwār at-tanzīl[3].

Ist etwa ein fremder Schluß angefügt worden, soll vielleicht gar eine Erinnerung an den (apokryphen) Kommentar des 'Abdallāh ibn al-'Abbās wachgerufen werden? Dieser war ja ein Zeitgenosse von Abū Bekr und 'Alī, auch eine Schrift Ġarīb al-ķur'ān wird ihm zugeschrieben! Bei genauerer Prüfung ergibt sich, daß Nachwort und Vorwort doch zusammengehören: es wird der gleiche Verfasser genannt[4], der gleiche Buchtitel[5]; die Arbeiten des Za-

---

1) ZDMG. 50, 207. 2) 30, 203, 2. 3) 30, 204, 4 v. u.
4) 30, 201, 5. 5) 30, 204, 20.

maḫšarī und Rāzī erscheinen auch hier als Quellenwerke des Verfassers[1]. Sonst werden im Nachwort erwähnt: Ǧauharī, Wāḥidī, die Maṣābīḥ (wohl von Baġawī), Saǧāwandī, der Ǧāmi' al-uṣūl (wohl von Ibn al-Aṯīr), der Miftāḥ (wohl von Sakkākī) und Rāfi'ī[2]), von denen nur der erste dem vierten Jahrhundert d. H. angehört, während die beiden letzten noch im siebenten Jahrhundert lebten. Die Berufung auf Saǧāwandī erlaubt, Buch und Nachwort noch enger zu verknüpfen: zu dem Werke des Saǧāwandī, über die Pausa im Ḳorān gibt es einen Kommentar von „Niẓāmaddīn an-Nīsābūrī", wie Brockelmann selbst angibt[3]).

Was soll unter diesen Verhältnissen die Beziehung auf die Chalifen der ersten Zeit? Aus dem Zusammenhange läßt sie sich nicht ohne weiteres lösen, um einen Einschub würde es sich nicht handeln. Auch könnte man selbst einem ungeschickten Fälscher kaum zutrauen, daß er einem Zeitgenossen des Abū Bekr die Äußerung zuschreibt, das Fehlen nützlicher Bücher habe die Vollendung des Werkes um 28 Jahre aufgehalten. Die Schwierigkeiten werden sofort beseitigt, wenn man jene Zeitangaben nicht als Bestimmungen der Abfassungszeit ansieht, sondern als Umgrenzung der Arbeitsdauer; auf die Hervorhebung des Zeitraumes (مدة) kommt es an. Der Verfasser will sagen, daß es ihm durch besondere Gnade möglich wurde, in der Zeit von (40 — 35 =) 5 Jahren das Werk abzuschließen. Durch nützliche Bücher unterstützt würde er schon in (13 — 11 =) 2 Jahren zum Abschluß gekommen sein. Die Bestätigung dieser Deutung gibt der zwischen beiden Angaben stehende Satz: „wir veranschlagten die Vollendung des Buches innerhalb des Zeitraumes des Chalifates der rechtgeleiteten Chalifen d. i. von 30 Jahren". Er rechnet also 40 — 11 rund als 30 Jahre. Von dieser ursprünglich für die Arbeit in Aussicht genommenen Zeit rühmt er sich nur den sechsten Teil wirklich gebraucht zu haben.

1) 30, 202, 1.
2) Ebd. Z. 4, 3, 1, 2, 3, 4, 5.
3) 1, 408, Nr. 10, 1.

Die Senkereh-Tafel.

Von

F. H. Weißbach.

1. Auf dem Gebiete der Ruinenstätte Senkereh, der alten Stadt Larsam, in Südbabylonien sind viele Keilschrifttafeln gefunden worden. Aber unter dem Namen „die Senkereh-Tafel" ohne weiteren Zusatz wird in der assyriologischen Literatur allgemein eine ganz bestimmte Tontafel verstanden, die Anfang der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts von W. K. Loftus[1]) entdeckt worden war und seitdem die Aufmerksamkeit zahlreicher Gelehrten auf sich gelenkt hat, ohne doch bis jetzt eine allseitig befriedigende Erklärung zu finden. Ehe ich meinen eigenen Versuch vorlege, will ich die früheren Bearbeitungen, Besprechungen und einzelnen Beiträge zur Deutung des Textes, soweit ich von ihnen Kenntnis habe, in aller Kürze anführen. Mich mit meinen Vorgängern auseinanderzusetzen, scheint mir überflüssig. Nur da, wo ich von den Lesungen der offiziellen Ausgabe (s. u.) abweichen muß, wird es notwendig sein, diese Abweichungen kurz zu begründen. H. C. Rawlinson Journal of the R. Asiatic Society XV 218. 1855; F. Lenormant, Essai sur un document mathématique chaldéen. Paris 1868 (mir unzugänglich); Geo. Smith North British Review July 1870 p. 332 note (dgl.); derselbe Ztschr. f. ägypt. Sprache 10. Jg. SS. 109 f. 1872; J. Oppert Journal asiatique VII. Série T. 4 pp. 417 ss. 1874; Cuneiform Inscriptions of Western Asia Vol. IV (= IV. Rawl.) pl. 40 Nos. 1 & 2. London 1875. Dies war die erste offizielle Ausgabe. Später ist erkannt worden, daß die beiden Fragmente Teile einer Tafel bilden und an einander passen. Die neue Veröffentlichung in der 2. Ausgabe des IV. Bandes des Londoner Inschriftenwerkes (IV. Rawl.² Lond. 1891 pl. 37) enthält auch die früher nicht veröffentlichte Vorderseite des Fragments Nr. 2. Noch ehe dieser Sachverhalt bekannt und die Zusammensetzung erfolgt war, hatte K. R. Lepsius seine Bearbeitung der Senkereh-Tafel veröffentlicht (Die babylonisch-assyrischen Längenmaße nach der Tafel von Senkereh: Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu

1) Travels and researches in Susiana and Chaldea 255 f. London 1857.

Berlin aus d. J. 1877 Phil.-hist. Klasse SS. 105—144 u. 3 Tafeln). Vgl. auch denselben Ztschr. f. ägypt. Sprache 15. Jg. SS. 49 ff. 1877; Oppert Monatsberichte der K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1877 SS. 741 ff.; Lepsius daselbst SS. 747 ff.; E. Schrader Jenaer Lit.-Ztg. 1878 SS. 6 ff.; Oppert Götting. gelehrte Anzeigen 1878 SS. 1054 ff.; G. Maspero Revue critique 1879 II pp. 305 ss.; A. Aurès Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égypt. et assyr. 3. Année pp. 168 ss. 1882; Lepsius Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1882 SS. 852 f.; derselbe, Die Längenmaße der Alten SS. 49 ff. Berlin 1884. Alle diese Arbeiten sind ohne Kenntnis der später hinzugefügten Fragmente der Senkereh-Tafel geschrieben. Die schon erwähnte 2. Auflage des IV. Bandes des Londoner Inschriftenwerkes bewirkte, daß ein Teil der bisherigen Deutungen und Ergänzungen ohne weiteres gegenstandslos wurde, und schuf eine neue Grundlage für die Bearbeitung des ganzen Textes. Diese erfolgte freilich erst 12 Jahre später, durch W. Shaw-Caldecott (Journal of the R. Asiatic Society 1903 pp. 257 ff.). Zu vergleichen sind ferner C. H. W. Johns, Assyrian deeds and documents Vol. II p. 211 (§ 255). Cambridge 1901; H. Zimmern Berichte der phil.-hist. Classe der K. Sächs. Gesellschaft d. Wiss. Bd. 53 SS. 58 f. Anm. 4. 1901; C. F. Lehmann(-Haupt) Klio. Beiträge zur alten Geschichte Bd. 1 SS. 384 ff. 1901. Eine kurze Notiz von F. Thureau-Dangin aus dem Jahre 1909 wird unten (§ 11) zu verwerten sein.

2. Die Senkereh-Tafel befindet sich jetzt als No. 92,698 im Britischen Museum[1]). Sie besteht aus ungebranntem Ton, ist schlecht erhalten und schwer leserlich. Die einzige vollständige Ausgabe (IV. Rawl.² pl. 37) läßt sich z. T. durch den Lichtdruck controlieren, den Lepsius seiner akademischen Abhandlung 1877 beigegeben hat, und der nach einem Abguß des damals allein bekannten rechten Stückes der Vorderseite hergestellt ist. Auch jetzt, nach der Zusammenfügung der Teile, ist die Tafel noch nicht vollständig. Oben fehlt ein Stück in der ganzen Breite der Tafel. Von der Vorderseite sind demgemäß die Anfänge, von der Rückseite die Enden jeder Columne verstümmelt. Außerdem sind viele Zeichen in den erhaltenen Teilen verwischt und zerstört. Die Vorderseite enthält 4 Columnen, die Rückseite 3 Columnen Schrift. Die Schriftflächen jeder Seite bildeten ein nicht ganz regelmäßiges Viereck. Es näherte sich der Gestalt des Rechtecks, aber die untere Kante und wohl auch die obere verlief etwas wellenförmig, sodaß die Höhen der Columnen etwas verschieden waren. Auch die Höhen der Schriftzeilen sind nicht durchweg gleichmäßig, ein Umstand, den die lithographierte Ausgabe IV. Rawl. nicht erkennen läßt, weil hier die Zeilenhöhe uniformiert ist. Die Betrachtung des

1) British Museum. A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities. 2nd Ed. p 226. Lond. 1908.

Lepsius'schen Lichtdrucks zeigt aber, daß Obv. Col. III Z. 12 direkt neben Col. IV Z. 9 der Zählung des Inschriftenwerkes steht, sodaß den 20 Zeilen III 12 bis 31 der Höhe nach die 23 Zeilen IV 9 bis 31 entsprechen. Col. IV ist also an dieser Stelle enger beschrieben als die nebenstehende Col. III. Auch bei Col. I und Col. II scheinen derartige Unterschiede zwischen Original und Ausgabe zu bestehen. Nach Mitteilung Prof. Dr. Stephen Langdon's (dat. 16. Juli 1913), der meine Arbeit durch Collationieren verschiedener Stellen des Textes gefördert und mich zu großem Danke verpflichtet hat, steht Col. II Z. 25 in der Ausgabe zu hoch und müßte $2\frac{1}{2}$ Zeile tiefer gerückt werden. Diese Umstände erschweren den Versuch einer genauen Wiederherstellung des Textes.

3. Über die Bedeutung der Rückseite der Senkereh-Tafel bestehen längst keinerlei Zweifel. Die linke Columne enthält die Quadrate der ganzen Zahlen von 1 bis 38, die mittlere umgekehrt die Quadratwurzeln der Zahlen 1^2 bis 38^2, die rechte endlich die Kubikwurzeln der Zahlen von 1^3 bis 30^3. Die Potenzen sind ausgerechnet und streng nach dem babylonischen Sexagesimalsystem geschrieben, in dem der senkrechte Keil je nach seiner Stellung 1, 60, 3600 ($= 60^2$), 216 000 ($= 60^3$), 12 960 000 ($= 60^4$) usw., der Winkelhaken je nach seiner Stellung das Zehnfache dieser Beträge bezeichnet. So wird z. B. 29^3 geschrieben 6 senkrechte Keile, 4 Winkelhaken, 6 senkrechte Keile, 2 Winkelhaken, 9 senkrechte Keile, d. h.

$$\begin{aligned} 6 \cdot 3600 &= 21\,600 \\ 4 \cdot 600 &= 2\,400 \\ 6 \cdot 60 &= 360 \\ 2 \cdot 10 &= 20 \\ 9 \cdot 1 &= 9 \\ \hline &\text{Sa. } 24\,389. \end{aligned}$$

Daß der untere Teil der Rückseite jetzt fehlt, ist bereits gesagt worden. Über die ursprüngliche Anzahl ihrer Zeilen lassen sich nur dann Vermutungen äußern, wenn man das Original selbst vor sich hat. Von größerer Bedeutung würde es sein, wenn man die noch unverstandene Schriftzeile des rechten Randes erklären könnte, die offenbar auf den Inhalt der Rückseite Bezug nimmt. Wir verlassen damit diese und betrachten nunmehr ausschließlich die Vorderseite.

4. Die Inschrift der Vorderseite besteht aus zwei deutlich getrennten Teilen. Col. I und Col. II bilden eine Einheit, Col. III und Col. IV eine andere Einheit. Verwandten Inhalts sind beide Teile: jeder befaßt sich mit Längenmaßen, die vom kürzeren zum längeren fortschreitend der Reihe nach aufgeführt werden. Am Schluß jeder Zeile steht eine unbenannte Zahl, meist kleiner als die entsprechende Zahl der folgenden Zeile. Die Zunahme dieser unbenannten Zahlen erfolgt an vielen Stellen gleichförmig, zuweilen

aber anscheinend regellos. Hier hatte zunächst die Textkritik einzusetzen, um mit Hilfe von Collationen des Originals den wahren Sachverhalt festzustellen.

5. Fassen wir zuerst den besser erhaltenen 2. Teil, Col. III und Col. IV des Textes, ins Auge. Nach der Ausgabe würden am Anfang von Col. III zunächst 11 Zeilen vollständig verloren sein, dann folgen 5 Zeilen (12 bis 16), die $^2/_3$ Ellen (bab. geschrieben *Ú*, gelesen *ammatu*) und je eine Anzahl Zoll (bab. geschr. *Šú*. *Si*, gelesen *ubanu*) mit je einer unbenannten Zahl enthalten. Die Anzahl der Zoll ist in den Zeilen 12—14 gänzlich zerstört, in den ZZ. 15 und 16 noch teilweise erhalten. Die unbenannten Zahlen am Schluß der ZZ. 13 bis 16 sind 52, 54, 56, 58. Sie nehmen also jedesmal um 2 zu. Wir hätten demgemäß in Z. 17 am Ende die Zahl 60 zu erwarten, und wenn wir dort den einfachen senkrechten Keil finden, so ist ohne weiteres klar, daß dieses Zeichen hier als 60 aufzufassen ist. Der gleiche senkrechte Keil steht aber auch am Anfang derselben Z. 17; seine Benennung ist zwar weggebrochen, aber soviel ist auch am Lichtdruck zu erkennen, daß das Ideogramm für „Zoll“ in dieser Zeile nie gestanden hat. So bleibt nur die Bezeichnung „Elle“ übrig, deren Ideogramm das Inschriftenwerk richtig ergänzt hat. Z. 17 besagt also ganz allgemein

1 Elle (besteht aus) 60 (kleineren Teilen).

Nachdem das Bildungsgesetz der unbenannten Zahlen am Schlusse der Zeilen einmal erkannt ist, bietet es keine Schwierigkeiten mehr, alle diese Zahlen nach dem Anfang der Columne hin zu ergänzen. In Z. 12, deren Schluß zerstört ist, muß gestanden haben 50. Vorher aber müssen der Reihe nach von unten nach oben gestanden haben 48, 46, 44 und so weiter bis herab zu 2, die den Schluß der ehemaligen 1. Zeile von Col. III bildete. Nicht 11, sondern 24 Zeilen fehlen vor der 12. Zeile der Ausgabe, und die ganze **Col. III enthielt ursprünglich** nicht 31, sondern **44 Zeilen.**

6. Es war verhältnismäßig einfach, die unbenannten Zahlen am Schlusse der Zeilen zu ergänzen. Sie bedeuten Sechzigstel der babylonischen Elle und folgten aufeinander wie die geraden Zahlen 2, 4, 6 u. s. w. bis 60. Wie sind aber die Anfänge der ursprünglichen Zeilen 1 bis 29 zu ergänzen?

Die alte babylonische Elle bestand aus 30 Zoll, die spätere enthielt nur 24 Zoll. Daß diese 24-zöllige Elle hier nicht vorliegen kann, beweist schon die 60-Teilung. Wohl aber besteht noch eine weitere Möglichkeit. Die Zeilen 12 bis 16 der Ausgabe enthalten Gleichungen nach dem Muster

$^2/_3$ Elle und so und so viel Zoll sind 50, bez. 52, 54, 56, 58 Sechzigstel der Elle.

Die Ziffern vor dem Worte Zoll sind in ZZ. 12 bis 14 völlig,

in den ZZ. 15 und 16 bis auf wenige Reste zerstört. Diese Reste sind

in Z. 15 //////|, also mindestens die Ziffer 2

in Z. 16 /////|||, also mindestens die Ziffer 6.

Sind diese Reste in der Ausgabe richtig nach dem Original wiedergegeben, so darf man noch weitergehen und behaupten, daß beide Male nur g e r a d e Zahlen in Frage kommen können. Denn nur bei geraden Zahlen stehen die unteren Keile der Ziffer g e n a u unter den oberen, während bei ungeraden Zahlen die untere Keilgruppe, die stets einen Keil weniger zählt als die obere, rechts und links um eine halbe Keilbreite eingezogen ist. So ist z. B. die Zahl 9 Col. IV Z. 22 geschrieben |||||/||||, dagegen 8 in der vorhergehenden Zeile ||||/||||. Nun sind $^2/_3$ Elle = 20 Zoll = $^{40}/_{60}$ Elle; $^{58}/_{60}$ Elle würden danach sein müssen 29 Zoll oder $^2/_3$ Elle 9 Zoll. Auf 9 passen aber die Reste, wie sie die Ausgabe bietet, nicht. Dieser Umstand ließ zwei Erklärungen zu. Entweder war eine gerade Zahl auch in Z. 16 der Ausgabe zu ergänzen, und das konnte dann nur 18 sein — oder die Wiedergabe der Zeichenreste im Inschriftenwerk war nicht genau. Bei der ersten Annahme hätte man die ZZ. 12 bis 16 folgendermaßen zu ergänzen

$^2/_3$	Elle	10	Zoll	50
$^2/_3$	„	12	„	52
$^2/_3$	„	14	„	54
$^2/_3$	„	16	„	56
$^2/_3$	„	18	„	58.

Die Senkereh-Tafel hätte also hier eine sonst unbekannte Einteilung der babylonischen Elle in 60 Zoll bezeugt! Diese Annahme stand oder fiel mit der Genauigkeit oder Ungenauigkeit in der Wiedergabe der Reste eines einzigen Zeichens, nämlich der Ziffer vor dem Worte Zoll in Z. 16 der Ausgabe. Die Betrachtung des L e p s i u s'schen Lichtdrucks schien mir für die z w e i t e Annahme zu sprechen, für die sich auch L e p s i u s selbst (Abh. d. Berl. Akad. 1877 Phil.-hist. Kl. S. 120) entschieden hatte. L a n g d o n's Collation hat dasselbe Ergebnis gehabt, und so steht also fest, daß die Ausgabe hier ungenau ist: Der Zeichenrest in Z. 16 gehört zu einer u n geraden Zahl, die > 6 und < 10 ist und nach Lage der Sache nur **9** sein kann. ZZ. 12 bis 16 sind nunmehr folgendermaßen zu ergänzen

$^2/_3$	Elle	5	Zoll	50
$^2/_3$	„	6	„	52
$^2/_3$	„	7	„	54
$^2/_3$	„	8	„	56
$^2/_3$	„	9	„	58.

Die unbenannten Zahlen am Schlusse der Zeilen sind nicht ganze, sondern h a l b e Z o l l; sie schreiten durch die ganze III. und

IV. Columne hindurch, sodaß deren Erklärung nicht die geringsten Schwierigkeiten mehr bietet.

7. Col. III Z. 17 besagt also

1 Elle hat 60 halbe Zoll,

dann folgen, wenn nicht erhalten, so doch leicht zu ergänzen (wie bereits in der Ausgabe teilweise geschehen)

	$1\frac{1}{3}$,	$1\frac{1}{2}$,	$1\frac{2}{3}$,	2,	3,	4,	5 Ellen
geglichen mit	80,	90,	100,	120,	180,	240,	300 halben Zoll.

Anstatt 6 Ellen setzt ein neues Maß ein, nämlich die Hälfte des *Gar*, dessen wahre Lesung noch nicht bekannt ist. 6 Ellen bilden eine Rute (bab. *ḳanu*, geschr. *Gi*, eigentlich „Rohr"), aber die Senkereh-Tafel vermeidet dieses Maß und behilft sich mit dem *Gar*, der Doppelrute von 12 Ellen. Es folgen also

	½ Doppelrute,	½ D. 1 Elle,	½ D. 2 E.,	½ D. 3 E.,	½ D. 4 E.,
mit	360,	420,	480,	540,	600,
		½ D. 5 E.,	1 D.		
		660,	720 halben Zoll.		

Damit ist das Ende von Col. III erreicht. Col. IV wieder ist am Anfang verstümmelt; wieviele Zeilen jetzt fehlen, läßt sich nur annähernd sagen. Wie oben in § 2 gezeigt ist, steht Col. III Z. 12 direkt neben Col. IV Z. 9. Ist aber Col. III Z. 12 eigentlich die 25. Zeile der Col. III gewesen, so müßte unter der Voraussetzung einigermaßen gleichmäßiger Schrift die jetzige 9. Zeile von Col. IV ebenfalls ungefähr deren 25. gewesen sein, und da ihr noch 24 Zeilen folgen, hätte Col. IV ungefähr 49 Zeilen enthalten. Die Ergänzung des Anfangs von Col. IV ist übrigens belanglos, sobald die Bedeutung dieses Teiles der Senkereh-Tafel einmal feststeht. Die verlorenen Zeilen enthielten Vielfache der Doppelrute; dann folgt eine wenigstens teilweise erhaltene Zeile mit der Angabe

[20 Doppelruten] enthalten 14 400 halbe Zoll,

darnach

	25,	30,	35,	40,	45,	50,
mit	18 000,	21 600,	25 200,	28 800,	32 400,	36 000,

55 Doppelruten
39 600 halben Zoll.

60 Doppelruten werden *Uš* geschrieben (vielleicht *šuššu* zu lesen, σῶσσος) und mit 43 200 halben Zoll geglichen. Es folgt 1 *Uš* 10 Doppelruten, 1 *Uš* 20 D. usf. bis 1 *Uš* 50 D., dann 2 *Uš*, 3 *Uš* bis 9 *Uš*. An die Stelle von 10 *Uš* tritt ⅓ *beru* (geschrieben *Kas. Bu*) = 432 000 halbe Zoll. Dann folgen ½, ⅔, ⅚, 1, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{2}$, $1\frac{2}{3}$, $1\frac{5}{6}$, 2 *beru*, letzteres = 2 592 000 halbe Zoll.

Damit ist das Ende der IV. Columne erreicht. Die nächste und letzte Zeile enthält nur eine Unterschrift, deren Sinn dunkel ist.

8. Die ersten beiden Columnen der Senkereh-Tafel ähneln in ihrer Einrichtung den beiden letzten. Col. II Z. 33 enthält eine Unterschrift, die noch ebenso wenig verständlich ist wie Col. IV Z. 33 der Ausgabe. Die vorhergehenden 10 Zeilen (23 bis 32) beschäftigen sich mit dem größten Längenmaß *beru* (geschr. *Kas. Bu*), dessen Benennungen in den ZZ. 24 bis 30 erhalten sind und genau mit denen der entsprechenden Zeilen von Col. IV übereinstimmen. Dadurch wird es klar, daß auch in den ZZ. 23, 31 und 32 die jetzt zerstörten Anfänge denen der entsprechenden Zeilen von Col. IV gleich gewesen sind und ohne weiteres ergänzt werden können.

Die ZZ. 14 bis 22 der II. Columne sind durchweg am Anfang verstümmelt, sodaß sämtliche Coeffizienten weggebrochen sind. Ebenso ist der Name des Maßes, das in diesen Zeilen behandelt wurde, verloren. Nur in Z. 22 steht an der Stelle, wo das Maß zu erwarten ist, ein Zeichen *šu*, und zwar nach der Ausgabe völlig deutlich und isoliert in unverletzter Umgebung. Es war trotzdem zu vermuten, daß dieses vermeintliche *šu* nur das Ende eines größeren Zeichens, nämlich *uš*, darstellte. Langdon's Collation hat diese Vermutung zur Gewißheit erhoben. In diesen 9 Zeilen sind die unbenannten Zahlen wohl erhalten, und zwar bilden sie die einfache Reihe 1 bis 9, wobei auf ihren etwaigen Stellungswert vorläufig keine Rücksicht genommen wird. Lassen wir Z. 14 einstweilen außer Betracht, so ergibt sich zwischen den ZZ. 15 bis 22 eine feste Beziehung der unbenannten Zahlen (wieder ohne Rücksicht auf ihre Stellungswerte). Es stehen sich nämlich folgende Reihen gegenüber

Z.	Col. II	Col. IV
15	2	24
16	3	36
17	4	48
18	5	60
19	6	72
20	7	84
21	8	96
22	9	108.

In beiden Columnen ist die Zunahme völlig gleichförmig, und die unbenannten Zahlen der Col. IV sind genau das Zwölffache der entsprechenden unbenannten Zahlen in Col. II. Erwägt man aber, daß alle diese Keilschriftziffern auch mit 60 und höheren Potenzen von 60 multiplizierte Zahlen darstellen können — in Col. IV ZZ. 15 bis 22 handelt es sich ja tatsächlich um $24 \cdot 60^2$, $36 \cdot 60^2$ usw. —, so ergeben sich noch weitere Möglichkeiten. Da 2, 3, 4 usw. ebensogut 120, 180, 240 usw. bezeichnen können, dürfen wir auch z. B. eine Reihe dieser Art aufstellen:

Z.	Col. II	Col. IV
15	120	24
16	180	36
17	240	48
18	300	60
19	360	72
20	420	84
21	480	96
22	540	108.

Bei dieser Annahme würden die unbenannten Zahlen von Col. II stets das Fünffache der entsprechenden unbenannten Zahlen von Col. IV darstellen. Da es sich bei Col. IV und Col. III um halbe Zoll handelt, würden die unbenannten Zahlen von Col. II **Zehntelzoll** bezeichnen müssen. Ehe wir aber diese Annahme auf ihre Richtigkeit eingehender prüfen, haben wir noch die Ausgabe des Textes weiter zu betrachten.

Die Gleichförmigkeit in dem Aufbau dieser Zeilen und die Tatsache, daß in Z. 22 der II. Columne das Längenmaß *Uš* noch erhalten ist, gestattet uns, auch die Anfänge der Zeilen wiederherzustellen. Sie entsprechen genau den Anfängen der ZZ. 15 bis 22 der IV. Columne, also 2 *Uš*, 3 *Uš* usw. bis 9 *Uš*. In Z. 14 dagegen steckt eine Schwierigkeit. IV. Rawl.[2] bietet als letztes Zeichen der Zeile, und zwar als vollkommen deutlich, einen einfachen senkrechten Keil. Dieser würde der Maßbezeichnung 1 *Uš* entsprechen, die wir, gemäß der Anordnung von Col. IV nicht in Z. 14, sondern in Z. 9 zu vermuten hätten. In Z. 14 müßten wir vielmehr wie in Col. IV die Erklärung von 1 *Uš* 50 Doppelruten erwarten, deren entsprechende unbenannte Zahl zu schreiben wäre 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋𒌋. Wäre nun die Wiedergabe im Inschriftenwerk unbedingt genau, so läge eine Abweichung von der in Col. IV befolgten Anordnung vor; Col. II würde hier 5 Zeilen weniger als Col. IV erklärt haben, was schon an sich unwahrscheinlich ist Vielmehr ist anzunehmen, daß hier, am Rande der Bruchstelle, im Original die 5 Winkelhaken, die wir vermissen, einst gestanden haben[1]), und daß auch hier die Anordnung der von Col. IV genau entsprochen hat. Vor dieser Z. 14 ist nach der Ausgabe nichts mehr von Col. II erhalten, außer den zwei Zahlzeichen 30 und 40, die das Inschriftenwerk den Anfängen der ZZ. 6 und 7 zuweist. Diese beiden Reste werden später zu betrachten sein (vgl. § 11 Anm. 1).

9. Col. I ZZ. 14 bis 28 der Ausgabe entsprechen Col. III ZZ. 17 bis 31 derartig, daß ihre Anfänge mit voller Sicherheit ergänzt werden können und im Inschriftenwerk auch z. T. schon ergänzt worden sind. Erklärt werden nach einander 1 Elle, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{2}$,

1) Ich hatte leider versäumt, Langdon's Aufmerksamkeit auf dieses Zeichen zu lenken, weshalb er sich auch darüber nicht besonders geäußert hat.

$1^2/_3$, 2, 3, 4, 5 E., $^1/_2$ Doppelrute, $^1/_2$ D. 1 E., $^1/_2$ D. 2 E., $^1/_2$ D. 3 E., $^1/_2$ D. 4 E., $^1/_2$ D. 5 E., 1 D. Damit schließt Col. III, aber Col. I enthält noch 3 Zeilen mehr, die mit den gewiß richtigen Ergänzungen des Inschriftenwerks nach einander erklärten $1^1/_2$ D., 2 D., $2^1/_2$ D. Erinnern wir uns nun, daß in Col. IV die 23 Zeilen 9 bis 31 enger geschrieben sind als die daneben stehenden 20 Zeilen 12 bis 31 der III. Columne, so bietet sich jetzt dafür eine sehr einfache Erklärung. Der Schreiber mußte die 3 Zeilen, die er am Schluß von Col. III nicht mehr untergebracht hatte, nach Col. IV übernehmen und den Raum dafür durch teilweise niedrigere Zeilenhöhen zu gewinnen suchen, was ihm in der Tat gelungen ist. Unter der Voraussetzung, daß in dem ersten Columnenpaar genau dieselben Maße behandelt waren, wie in dem zweiten Columnenpaar, würde sich für beide Columnenpaare die gleiche Zeilensumme ergeben: nur die Verteilung der Zeilen war etwas verschieden: Col. I hätte 3 Zeilen mehr als Col. III, Col. II 3 Zeilen weniger als Col. IV enthalten. Als ursprüngliche Zeilenzahl von Col. III hatten wir oben (am Schluß von § 5) 44 festgestellt; **Col. I enthielt demgemäß ursprünglich 47 Zeilen.** Die ursprüngliche Zeilenzahl von Col. II läßt sich ebensowenig genau ermitteln wie die von Col. IV. In § 7 war die letztere auf ungefähr 49 Zeilen berechnet worden; darnach hätte Col. II ungefähr 46 Zeilen umfaßt.

10. Über die in Col. I ZZ. 14 bis 31 der Ausgabe behandelten Maße waren wir uns klar geworden. Noch fehlt aber die Betrachtung der unbenannten Zahlen. Diese sind nach der Ausgabe nur bei den ZZ. 27, 28 und 29 erhalten, nämlich

Z. 27	$^1/_2$	Doppelrute 5 Ellen	56
Z. 28	1	"	60
Z. 29	$1^1/_2$	"	70.

Obwohl das Inschriftenwerk diese Ziffern ohne jede Andeutung von Unsicherheit bietet, ergibt sich doch ohne weiteres, daß alle 3 zugleich unmöglich richtig sein können. Wird 1 Doppelrute mit 60 Teilen geglichen, dann kann $1^1/_2$ Doppelrute nicht 70, sondern muß 90 Teile enthalten. Die Ziffer 70 am Ende von Z. 29 ist im Inschriftenwerk mit einem senkrechten Keil (60) + einem Winkelhaken (10) geschrieben. Langdon hat bei seiner Nachprüfung des Originals noch einen zweiten Winkelhaken und dahinter eine Beschädigung gesehen; also ist die geforderte Lesung: 1 senkrechter Keil + 3 Winkelhaken gesichert. Die Zahl 60 in Z. 28, die ohnedies keinem Zweifel unterlag, hat Langdon bestätigt. Dagegen ist die Ziffer 56 in Z. 27 entschieden falsch. Langdon hat die 5 kleinen Winkelhaken (50) deutlich gesehen; aber die Einer sind in der Ausgabe unrichtig dargestellt. Langdon erkannte oben 2 kleine senkrechte Keile, darunter etwas nach rechts gerückt, noch einen solchen. Es handelt sich also um eine ungerade Zahl, die < 60 ist und > 53 sein muß, weil 3 in dem ganzen

Schriftstück stets mit 3 großen, nebeneinander stehenden senkrechten Keilen geschrieben wird. Soweit der paläographische Befund; die richtige Wahl zwischen den an sich möglichen Lesungen 55, 57, 59 wird durch die Rechnung geboten. Ist 1 Doppelrute = 60 Teile, so ist $^1/_2$ D. 5 Ellen = $^{11}/_{12}$ Doppelruten = 55 Teile. Die unbenannte Zahl am Ende von Z. 27 ist 55.

Nunmehr ist die Möglichkeit gegeben, von Z. 27 aus die vorhergehenden unbenannten Zahlen bis Z. 18 zurück zu ergänzen. Es sind folgende 50, 45, 40, 35, 30, 25, 20, 15, 10. Wollen wir noch weiter in dieser Weise rückwärts gehen, so kommen wir in die Brüche. Denn da in Z. 18 2 Ellen mit 10 geglichen sind, würden die $1^2/_3$ Elle von Z. 17 als unbenannte Zahl ergeben $8^1/_3$. Es ist nach der ganzen Anlage der Tafel unwahrscheinlich, daß diese gemischte Zahl in der gewöhnlichen Weise geschrieben worden sei. Vielmehr haben wir anzunehmen, daß der senkrechte Keil am Schlusse von Z. 28 nicht 60, sondern $60^2 = 3600$ bedeutet. Dem entsprechend wären dann auch alle vorhergehenden unbenannten Zahlen mit 60 zu multiplizieren; anstatt 55 in Z. 27 müßten wir lesen 3300, und die Reihe 50, 45 usw. bis 10 wäre vielmehr 3000, 2700, 2400, 2100, 1800, 1500, 1200, 900, 600 zu bilden. So ergeben auch die Gleichungen der ZZ. 14 bis 17 in den unbenannten Zahlen keine Brüche mehr; sie stellen sich folgendermaßen

Zeile	Elle	Teile
14	1	300
15	$1^1/_3$	400
16	$1^1/_2$	450
17	$1^2/_3$	500

11. Von Col. I sind nun nur noch die ZZ. 5 bis 13 der Ausgabe zu besprechen. Alles was vorherging, im Inschriftenwerk bei dieser Columne auf 4 Zeilen angenommen, ist weggebrochen. IV. Rawl.[2] bietet 9mal unter einander, davon 2mal in outlines, die beiden Ideogramme $^5/_6$ Elle, dazu 1, 2, 3 usw. bis 9 Zoll, und schließlich Reste der unbenannten Zahlen, nämlich 4mal je 3 senkrechte Keile, 2mal nur den ersten davon. Soviel über die Lesungen der Ausgabe. Die Lesung $^5/_6$ unterlag von jeher gegründeten Bedenken. Thureau-Dangin hatte sich deshalb an King gewendet, und dieser ihm geantwortet, daß die Lesung $^5/_6$ in zwei Fällen deutlich sei[1]). Auch Langdon hat wenigstens in Z. 11 das Zeichen $^5/_6$ deutlich gesehen, in Z. 9 gibt er es schraffiert. Wenn also hier Fehler vorliegen, so sind diese nicht vom Herausgeber der Inschrift, sondern von dem babylonischen Schreiber selbst verschuldet.

Nehmen wir zunächst die Schreibung $^5/_6$ als richtig an, so würde sie ohne Zweifel eine Teilung der babylonischen Elle in

1) Journal asiatique X. Série T. 13 p. 97 note. 1909.

60 Zoll erweisen. Die Senkereh-Tafel würde also zwei verschiedene babylonische Ellen bezeugen, in Col. I eine von 60 Zoll, in Col. III die gewöhnliche von 30 Zoll. Ferner müßte man vermuten, daß einst am Anfang von Col. I nicht 4 Zeilen, wie IV. Rawl.[2] annahm, auch nicht 20 Zeilen, wie wir berechnet hatten, sondern volle 50 Zeilen gestanden hätten — ein Umstand, der den ganzen Zusammenhang der Tafel, wie man ihn bisher erschlossen zu haben glaubte, außer Rand und Band bringen müßte. Aber nicht genug. In Z. 28 der I. Columne wird 1 Doppelrute mit (60 oder besser) 3600 Teilen geglichen. Da die Doppelrute 12 Ellen enthält, gehen 300 solcher Teile auf die Elle. Würde diese nun in 60 Zoll geteilt, so entfielen auf jeden Zoll 5 solcher Teile. $^5/_6$ Elle aber würden 250 solcher Teile enthalten, und 250 würde nach dem Sexagesimalsystem geschrieben werden [cuneiform]. Jedenfalls müßten wir in den ZZ. 5 bis 13 von Col. I Ziffern erwarten, die mit [cuneiform] beginnen. Nun bietet aber die Ausgabe nur Ziffern, die höchstens mit [cuneiform], d. h. 180, beginnen, und **Langdon** schreibt mir ausdrücklich: „At end of line 5 [cuneiform]//// appears to be impossible." Es liegen also sicher Fehler des babylonischen Schreibers vor.

Das Keilschriftzeichen für $^5/_6$ ist bekanntlich dem für $^2/_3$ sehr ähnlich. Das allein würde aber die Annahme eines oder mehrerer Schreibfehler nicht genügend rechtfertigen. Vielleicht hat dem Schreiber, nachdem er $^2/_3$ Elle 4 Zoll geschrieben hatte, vorgeschwebt, daß er nunmehr bei $^5/_6$ Elle angekommen sei. Anstatt aber zu schreiben

entweder	$^5/_6$	Elle		oder	$^2/_3$	Elle	5 Zoll
	$^5/_6$	„	1 Zoll	„	$^2/_3$	„	6 „
	$^5/_6$	„	2 „	„	$^2/_3$	„	7 „
	$^5/_6$	„	3 „	„	$^2/_3$	„	8 „
	$^5/_6$	„	4 „	„	$^2/_3$	„	9 „ ,

vermischte er beide Schreibungen, indem er $^5/_6$ Elle mit 5 Zoll usw. verband, und verursachte dadurch einen Wirrwarr, dessen Entwickelung große Schwierigkeiten bereiten mußte. Die Ordnung kann nur dadurch wiederhergestellt werden, daß man in den ZZ. 5 bis 13 der I. Columne an Stelle von $^5/_6$ überall $^2/_3$ einführt. Auf diese Weise erhalten wir wieder die dreißigzöllige Elle, und die unbenannten Zahlen lassen sich in Übereinstimmung mit den Zeichenresten feststellen. Wird nämlich eine Elle mit 300 Teilen geglichen, so enthalten $^2/_3$ Elle 200, und 1 Zoll 10 solche Teile. Demnach würde beispielsweise Z. 5 besagen

$^2/_3$ Elle 1 Zoll enthält 210 (geschrieben [cuneiform]) Teile,

die vorhergehende Z. 4 dagegen

$^2/_3$ Elle enthält 200 Teile.

Tatsächlich hat Langdon von dieser Zeile das in der Ausgabe nicht wiedergegebene Schlußzeichen, 3 senkrechte Keile + 2 Winkelhaken, noch gesehen[1]).

12. Als einstige Anfangszeile von Col. I haben wir uns die Gleichung zu denken

1 Zoll besteht aus 10 Teilen.

In Col. III wird die einstige 1. Zeile besagt haben

1 Zoll besteht aus 2 Teilen.

Das erste Columnenpaar schritt also in Zehntelzollen, das zweite in halben Zollen vorwärts. Im übrigen scheint die Bewegung innerhalb der beiden Teile völlig gleichmäßig erfolgt zu sein. Die Endstation und die erhaltenen Zwischenstationen stimmen genau überein; die Annahme liegt nahe, daß einst sämtliche Zwischenstationen des einen Columnenpaares in dem anderen wiederkehrten, und zwar ohne jede Auslassung und ohne jede Interpolation. Grundsätzlich verschieden sind nur die unbenannten Zahlen. Im ersten Columnenpaar sind sie stets das Fünffache der entsprechenden Zahlen des zweiten Columnenpaares. Schließt Col. IV mit der Gleichung

2 *beru* enthalten 2 592 000 halbe Zoll,

so besagte die letzte Zeile von Col. II

2 *beru* enthalten 12 960 000 Zehntelzoll.

13. Zu erörtern bleibt nun noch die Frage nach dem Alter und dem eigentlichen Zweck der Senkereh-Tafel. Über ihr Alter ist nicht viel zu sagen. Die Schrift ist im allgemeinen diejenige, wie sie seit etwa 1500 in Babylonien üblich geworden und bis in die späteste Zeit des babylonischen Schrifttums kaum verändert im Gebrauch gewesen ist. Wenn auf der Rückseite der Tafel altertümliche Formen für *e* und *tum* (*ib*) angewendet werden, so beweist dies noch nicht höheres Alter der Tafel. Die Beibehaltung dieser alten Zeichenformen beschränkte sich vielleicht auf die mathematischen Ausdrücke für „Quadratwurzel" und „Kubikwurzel". Doch finden sich Vermischungen alter und jüngerer Schriftzeichen auch sonst gelegentlich, z. B. in den assyrischen Inschriften Sargons (722—705). Ebensowenig kann die Einteilung der Doppelrute nach alter Weise in 12 Ellen die Annahme höheren Alters beweisen.

---

1) Langdon hielt es allerdings auch für möglich, daß die beiden Winkelhaken zu einer Zahl gehörten, die den Anfang der nebenstehenden Zeile von Col. II bildete. Die Grenze zwischen den einzelnen Columnen mag zuweilen schwer zu erkennen sein, da sie nicht durch wirkliche Linien von einander geschieden sind. So erklären sich wohl auch die 3, bez. 4 Winkelhaken, die im Inschriftenwerk als Anfänge der ZZ. 6 und 7 von Col. II geboten werden. Nach Langdon sind sie auf dem Original nicht mehr erhalten. Ich vermute, daß sie je 1 Zeile höher standen, zu den Schlußzeichen der ZZ. 5 und 6 von Col. I gehörten und mit den 3 senkrechten Keilen zusammen die Zahlen 210 und 220 bildeten.

Denn wie wir jetzt wissen, ist diese alte Einteilung neben der jüngeren (1 Doppelrute = 14 Ellen) fakultativ mindestens bis in das 7. Jahrhundert herab in Geltung geblieben[1]). Das Ergebnis lautet also: Die Senkereh-Tafel kann im 15. Jahrhundert geschrieben, kann aber auch leicht 1 Jahrtausend jünger sein.

Über den Zweck der Vorderseite der Tafel (die Potenzen und Wurzeln der Rückseite bedürfen keiner weiteren Erklärung) würden uns wahrscheinlich die Unterschriften der Columnen II und IV unterrichten, wenn diese nur erst gedeutet wären. Meines Wissens ist das bisher nicht geschehen; auch ich bin außerstande, etwas Erhebliches zu ihrer Deutung beizutragen. Daß die Tafel lediglich als Rechenübung zu betrachten sei, glaube ich nicht. Wenigstens die erste Hälfte (Col. I und Col. II) konnte sehr gut als Reduktionstabelle dienen, da der Zehntelzoll als kleine Maßeinheit im Gebrauch war[2]). Bei der zweiten Hälfte versagt diese Erklärung; ein halber Zoll ist als Maßeinheit bis jetzt nicht bekannt, allerdings auch keineswegs undenkbar. Es sei daran erinnert, daß der Doppelrute die einfache Rute (*ḳanu*), dem *ašlu* von 10 Doppelruten das *ṣubban* von 10 Ruten gegenübersteht.

Hervorhebung verdient noch, daß ähnliche Texte wie die Senkereh-Tafel auch in Niffer gefunden worden sind. Unter den von Hilprecht[3]) veröffentlichten Tafeln gehören die NN. 41, 42 und 43 hierher. N. 41 beginnt

1 Zoll (=) 2 (Halbzoll)
2 „ 4 „
usw. bis Z. 10 $^1/_3$ Elle 20 „

Diese ersten 10 Zeilen bilden direkt ein Duplikat zu Col. III ZZ. 1 bis 10, wie sie auf der Senkereh-Tafel rekonstruiert werden müssen. Ein ähnliches gilt mit Bezug auf Col. I ZZ. 1 bis 10 und Hilprecht's N. 42, deren Anfang besagt:

1 Zoll (=) 10 (Zehntelzoll)
2 „ 20 „
usw. bis Z. 10 $^1/_3$ Elle 100 „

N. 41 führte wahrscheinlich bis zur Doppelrute hinauf, N. 42 schließt mit der Gleichung 2 Ellen (=) 600 (Zehntelzoll).

N. 43 endlich enthält Reduktionen des *bēru* in *Uš*, beginnt wahrscheinlich mit der Gleichung $^1/_2$ *bēru* (=) 15 (*Uš*) und endet mit der Angabe 10 *bēru* (=) 300 (*Uš*). Die ersten 5 Zeilen dieses Textes finden sich am Schlusse von Col. II der Senkereh-Tafel (genauer: Col. II ZZ. 24, 25, 27, 29, 32 der Ausgabe) wieder.

14. In der folgenden Rekonstruktion der Senkereh-Tafel sind die beiden Teile zusammengefaßt. Die 1. Spalte gibt die beiden

1) Darüber demnächst an anderer Stelle.
2) Vgl. meinen Nachweis Orient. Literatur-Zeitung Jg. 17 Sp. 195. 1914.
3) The Babylonian Expedition Ser. A Vol. XX P. 1. Philadelphia 1906.

Vorderseite der Senkereh-Tafel in eine Tabelle gebracht.

Bemerkung	Maß	Zehntelzoll	Halbe Zoll	Bemerkung
	1 Z.	10	2	
	2 „	20	4	
	3 „	30	6	
	4 „	40	8	
	5 „	50	10	
	6 „	60	12	
	7 „	70	14	
	8 „	80	16	
	9 „	90	18	
	1/3 E.	100	20	
	1/3 „ 1 Z.	110	22	
	1/3 „ 2 „	120	24	
	1/3 „ 3 „	130	26	
	1/3 „ 4 „	140	28	Anfang v. Col. III
	1/2 „	150	30	in der Ausgabe
	1/2 „ 1 „	160	32	
Anfang v. Col. I in	1/2 „ 2 „	170	34	
der Ausgabe	1/2 „ 3 „	180	36	
	1/2 „ 4 „	190	38	
	2/3 „	200	40	
	2/3 „ 1 „	210	42	
	2/3 „ 2 „	220	44	
	2/3 „ 3 „	230	46	
	2/3 „ 4 „	240	48	
	2/3 „ 5 „	250	50	
	2/3 „ 6 „	260	52	
	2/3 „ 7 „	270	54	
	2/3 „ 8 „	280	56	
	2/3 „ 9 „	290	58	
	1 „	300	60	
	1 1/3 „	400	80	
	1 1/2 „	450	90	
	1 2/3 „	500	100	
	2 „	600	120	
	3 „	900	180	
	4 „	1200	240	
	5 „	1500	300	
	1/2 D.	1800	360	
	1/2 „ 1 E.	2100	420	
	1/2 „ 2 „	2400	480	
	1/2 „ 3 „	2700	540	
	1/2 „ 4 „	3000	600	
	1/2 „ 5 „	3300	660	
	1 „	3600	720	Ende v. Col. III
	1 1/2 „	5400	1080	Anfang v. Col. IV
	2 „	7200	1440	
Ende v. Col. I	2 1/2 „	9000	1800	

	Maß	Zehntelzoll	Halbe Zoll	
Anfang v. Col. II	3 D.	10800	2160	
	3½ „	12600	2520	
	4 „	14400	2880	
	4½ „	16200	3240	
	5 „	18000	3600	
	5½ „	19800	3960	
	6 „	21600	4320	
	6½ „	23400	4680	
	7 „	25200	5040	
	7½ „	27000	5400	
	8 „	28800	5760	
	8½ „	30600	6120	
	9 „	32400	6480	
	9½ „	34200	6840	
	10 „	36000	7200	
Anfang v. Col. II in der Ausgabe	15 „	54000	10800	
	20 „	72000	14400	Anfang v. Col. IV in der Ausgabe
	25 „	90000	18000	
	30 „	108000	21600	
	35 „	126000	25200	
	40 „	144000	28800	
	45 „	162000	32400	
	50 „	180000	36000	
	55 „	198000	39600	
	1 Uš	216000	43200	
	1 „ 10 D.	252000	50400	
	1 „ 20 „	288000	57600	
	1 „ 30 „	324000	64800	
	1 „ 40 „	360000	72000	
	1 „ 50 „	396000	79200	
	2 „	432000	86400	
	3 „	648000	129600	
	4 „	864000	172800	
	5 „	1080000	216000	
	6 „	1296000	259200	
	7 „	1512000	302400	
	8 „	1728000	345600	
	9 „	1944000	388800	
	1/3 beru	2160000	432000	
	1/2 „	3240000	648000	
	2/3 „	4320000	864000	
	5/6 „	5400000	1080000	
	1 „	6480000	1296000	
	1 1/3 „	8640000	1728000	
	1 1/2 „	9720000	1944000	
	1 2/3 „	10800000	2160000	
	1 5/6 „	11880000	2376000	
	2 „	12960000	2592000	

Es folgt noch je 1 Zeile Unterschrift in Col. II und Col. IV.

Teilen gemeinsamen Maßbezeichnungen, die 2. Spalte die Reduktionen des ersten Columnenpaares (Zehntelzoll), die 3. Spalte die Reduktionen des zweiten Columnenpaares (halbe Zoll). Fehler des Originals und der Ausgabe sind stillschweigend berichtigt, die Sexagesimalzahlen der Tafel nach moderner Weise in Dezimalzahlen umgeschrieben. Frei Ergänztes ist kursiv gedruckt, teilweise Erhaltenes mußte dabei als Vollständiges behandelt werden. Für die vollkommen richtige Ergänzung der großen Lücke, die ich mit den ZZ. 48 bis 63 ausgefüllt habe, kann Bürgschaft nicht übernommen werden. Möglich bleibt, daß die Zwischenstationen etwas anders verteilt waren, vielleicht anstatt 5, $5^1/_2$, 6, $6^1/_2$, 7, $7^1/_2$, 8, $8^1/_2$, 9, $9^1/_2$, 10, 15 die einfache Reihenfolge 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, wodurch die Anzahl der Zeilen von (Col. I + Col. II) = (Col. III + Col. IV), die sich nach meinen Ergänzungen auf 95 (= 47 + 48 = 44 + 51) stellt, um eine verringert würde (47 + 47 = 44 + 50 = 94). Wie hier die Verteilung im einzelnen gewesen ist, werden hoffentlich spätere Funde von Duplikaten oder ergänzenden Fragmenten lehren. Kaum der Erwähnung bedarf es, daß die in der Tabelle angewandten Abkürzungen bedeuten Z(oll), E(lle) und D(oppelrute).

Die Legende des heiligen Pārśva, des 23. tīrthakara der Jainas.

Aus Devendra's *ṭīkā* zu Uttarādhyayana XXIII

veröffentlicht und übersetzt von

Jarl Charpentier.

Mit dem auf den folgenden Seiten gegebenen Texte sind im großen und ganzen die Legenden und Erzählungen aus der *ṭīkā* des Devendra zum Uttarādhyayanasūtra, die wegen ihres Inhalts ein größeres Interesse beanspruchen können, vollständig herausgegeben worden. Sieben von ihnen[1]) wurden von Jacobi in den „Ausgewählten Erzählungen in Mahārāṣṭrī" publiziert, wozu noch „Die Legende von dem Untergange Dvāravatī's" in ZDMG. 42, 493 ff. und einige kürzere Texte in den Appendices zu Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan kommen; ferner hat Fick in seiner „Sagara-Sage" einen und ich selbst in ZDMG. 64, 397 ff. noch einen Text veröffentlicht. Varianten zu allen diesen Texten aus der ältesten bekannten Handschrift (No. 4 von Coll. 1881/82 des Deccan College) habe ich in ZDMG. 67, 665 ff. gegeben.

Der Text im folgenden ist einzig und allein aus jener alten Handschrift abgeschrieben; Varianten aus jüngeren Papierhandschriften zu geben wäre m. E. sinnlos, da ja jene Handschrift — wie in ZDMG. 67, 665 ff. dargetan wurde — kaum 35 Jahre nach der Beendigung der *ṭīkā* geschrieben ist. Bis zu der Zeit, wo eine noch ältere Handschrift aufgefunden wird — was höchst zweifelhaft ist — muß also diese als die höchste Autorität gelten. Es zeigt sich auch, daß der Text fast überall völlig verständlich ist, und daß das Prākrit sich in gutem Stande befindet; als allgemeine Regel kann wohl sonst gesagt werden, daß, je jünger eine Handschrift ist, desto schlechter die in Prākrit abgefaßten Partien sind.

Was die Erzählung selbst betrifft, so ist sie ja insofern von Interesse, als wir sonst m. W. keine alte, in Prākrit abgefaßte Lebensgeschichte des Pārśva vorfinden — den kurzen Abriß in

1) Unter diesen umfaßt ja der Abschnitt „Die vier *pratyekabuddha*'s" eigentlich vier Erzählungen.

KS. §§ 149 ff. ausgenommen. Sonst bewegt sich ja die eigentliche Biographie fast ganz und gar in denselben stereotypen Phrasen, die uns aus den kanonischen Werken geläufig sind, wenn sich auch hier z. T. starke Abkürzungen in den Attributen usw. zeigen. Daß aber alte Materialien diesen Legenden zugrunde liegen, scheint unzweifelhaft, umsomehr weil ja Devendra nicht selbst diese Geschichten verfaßt hat, sondern sie aus älteren Quellen holte; vielleicht sind aber die Verse wenigstens z. T. älter als die Prosaerzählung, was doch auch dadurch bewiesen wird, daß unten auf S. 334 die Prosa offenbare Anklänge an die in ZDMG. 64, 406 veröffentlichten Apabhraṃśastrophen in der Legende des Ariṣṭanemi enthält.

Mehr Interesse als das Leben des Pārśva bietet unzweifelhaft die lange Vorgeburtsgeschichte mit ihrem eigengearteten Motiv des von Existenz zu Existenz fortgehenden Hasses. Wenn man jetzt die Schilderung näher verfolgt, erhält man etwa die folgende Tabelle über die Schicksale der beiden Individuen, von denen das eine endlich als Pārśva geboren wurde:

1. *Kamaṭha*.	*Marubhūti*.

Brüder, Söhne des *Viśvabhūti* und der *Anudharī*. Aus Haß wegen einer ihm zugefügten Beleidigung tötet *K.* den *M.* und stirbt nachher selbst.

2. *Kukkuṭasarpa*	Elephant.

Die Schlange tötet den Elephanten.

3. Höllenbewohner in Dhūmaprabhā.	Gott in Sahasrārakalpa.

In dieser Existenz kommen die beiden natürlich miteinander nicht in Berührung.

4. Schlange.	*Kiraṇavega*, ein *vidyādhara*, wird Einsiedler.

Die Schlange tötet den *K.*

5. Höllenbewohner in Dhūmaprabhā.	Gott in *Acyutakalpa*.

Keine Berührung miteinander.

6. *Cāṇḍāla*[1]).	*Vajranābha*, ein Prinz, der später Einsiedler wird.

Der *cāṇḍāla* tötet den *V.* mit einem Pfeilschuß.

7. Höllenbewohner im Raurava.	*Lalitāṅga*, ein *graiveyaka*-Gott.

Keine Berührung miteinander.

1) Wie es mir scheint, folgt diese Existenz nicht unmittelbar auf die vorhergehende.

8. Löwe.	*Kanakaprabha*, ein Weltherrscher, der nachher Einsiedler wird.
Der Löwe tötet den *K.*	
9. Die Seele des Löwen irrt lange in dem *saṃsāra* umher, wird aber endlich als armer Brahmanenknabe wiedergeboren. Dieser wird später der Asket	Ein Gott in *Prāṇatakalpa.*
10. *Kamaṭha* (vgl. 1 oben), der mit *Pārśva* zusammentrifft. Nachher wird er als der Gott *Mehāvalī* (*Meghamālin*) wiedergeboren, sucht den *P.* zu verderben, wird aber endlich bekehrt.	*Pārśva*, der 23. *tīrthakara.*

Diese Vorgeburtsgeschichte erzählt also ungefähr wie die bekannte Legende von *Citra* und *Saṃbhūta*[1]) die Schicksale zweier Brüder durch eine Reihe von Existenzen hindurch. In jener Legende ist es aber das Zusammenleben, die innige Bruderliebe, die hervorgehoben wird, hier dagegen bildet bei dem einen der beiden Brüder der Haß die Triebfeder, die ihn in jeder neuen Existenz zu grausamen Handlungen treibt und ihn infolgedessen immer tiefer heruntersinken läßt. Der jüngere Bruder aber steigt durch sein religiöses Verdienst immer höher, um endlich als einer der großen Heilsverkünder der Welt bei seinem Tode in die ewige Ruhe einzugehen. Auch in seiner letzten Existenz ist er dem Zorn seines früheren Bruders ausgesetzt gewesen — doch bereut es dieser jetzt endlich und kehrt von seinen schlimmen Wegen zurück.

Das leitende Motiv jener Erzählung ist unzweifelhaft interessant, doch sind die einzelnen Züge darin viel zu stereotyp und wenig ausgeführt, um überhaupt einer näheren Behandlung unterzogen werden zu können. Ob ein solches Stück wirklich auf irgendeiner alten Überlieferung, die mit der Geschichte des Pārśva in Verbindung gesetzt wurde, beruht, oder ob es — wie ich eher glaube — im Anschluß an andere ähnliche Geschichten von einem Kommentator frei erfunden wurde, kann nicht festgestellt werden. Ich halte es deswegen nicht für nötig, mich weiter mit diesen Dingen aufzuhalten, sondern lasse nunmehr den Text selbst folgen. In der Übersetzung finden sich leider — was ich hier nachdrücklich bemerke — ein paar Stellen, die mir nicht klar sind.

1) Leumann WZKM. V, 111 f.; VI, 1 ff.

Text.

[No. 4 Coll. 1881/82, fol. 278 b.]

iheva Jambuddīve dīve Bhārahe vāse Poyaṇapure Aravindo nāma rāyā. tassa sāvao Vissabhūī nāma purohio, tassāṇudharī nāma bhāriyā. tīe do puttā Kamaḍho Marubhūī ya. tesiṃ kameṇa bhajjāo Varuṇā Vasuṃdharā ya. tesu ya Kamaḍha-Marubhūīsu samatthīhūesu Vissabhūī dhammujjuo kālaṃ kāūṇa devaloyam gao. Aṇudharī vi paivirahao vayavisesasosiyasarīrā mayā. Kamaḍho vi kayapiumāupeyakicco purohio jāo. Marubhūī vi pāeṇaṃ bambhayārī dhammanijjutto saṃpanno. tassa ya Vasuṃdharaṃ bhajjaṃ maṇoharajovvaṇubbheyaṃ daṭṭhūṇa Kamaḍhassa caliyaṃ cittaṃ. payaṭṭo tīe saha saviyāraṃ ālaviuṃ. sā vi kāmanirohaṇasahamāṇī pāsiyavire raṃgo vva sampalaggā teṇa samaṃ. taṃ ca tārisam aṇāyāraṃ pavaṭṭamāṇaṃ nāūṇaṃ īsāvasaviṇaḍiyāe Varuṇāe sāhio Marubhūissa. so vi tīe paḍiuttaram akāuṃ gāmaṃtaraṃ gamissāmi tti tāṇa purao vottūṇa niggao niyamandirāo. tao paosasamayammi hāhābhūya-kappaḍiyarūvaṃ kāūṇa sarabheeṇaṃ Kamaḍhaṃ bhaṇai: mama nirāhārassa sīyaparittāṇatthaṃ kiṃ ci nivāyaṭṭhāṇaṃ dehi. Kamaḍheṇa vi aviṇṇāyaparamattheṇaṃ dayāe bhaṇiyaṃ: kappaḍiyabhaṭṭa iha caurae sacchandaṃ nivasasu. tao tatthaṭṭhio Marubhūī daṭṭhūṇa tesiṃ savvam aṇāyāram asahamāṇo vi logāvavāyabhīruttaṇao akayapaḍiyāro ceva niggantum āgao. pabhāe tao gantuṃ sāhiyaṃ jahāvaṭṭhiyaṃ rāiṇo. raṇṇā vi kuvieṇaṃ samāiṭṭhā niyapurisā. tehi vi vajjantīvirasaḍiṇḍimo galolaiyasarāvamālo rāsahārūḍho kāūṇa pherio savvatthākajjakārī tti loyasamakkham ugghosaṇāe Kamaḍho nivvāsio nayarāo. tao so tahā viḍambio saṃjāyāmariso vi samuppannagaruyaveraggo gahiyaparivvāyagaliṃgo samāḍhatto dukkaraṃ tavaṃ cariuṃ. taṃ ca nāuṃ samuppannapacchāyāvo Marubhūī khāmaṇānimittaṃ gao Kamaḍhasamīvaṃ. nivaḍio tassa calaṇesu. teṇa vi sumariyapuvvaviḍambaṇāverāṇubandheṇa payavaḍiyasseva Marubhūiṇo muddhānovari vi mukkā samāsannadesaṭhiyā ghettūṇa mahāsilā. tao Marubhūī tīe pahāreṇa āraḍanto kālaṃ kāūṇa bahujūhāhivaī samuppanno Viṃjhammi mahākarī.

io Aravindarāyā kayāi sarayakāle santeuro pāsāovari saṇṭhio kīḷanto. sarayabbhaṃ susiṇiddham pacchāiyanahayalaṃ maṇoharaṃ samunnayaṃ puṇo takkhaṇam eva vāuṇā paḍihayaṃ daṭṭhūṇa taheva khaṇabhaṃgurabhāvabhāviyassarūvo samuppannohiṇāṇo vārijjanto vi pariyaṇeṇa dinnaniyaputtarajjo pavvaio. annayā ya so viharanto payaṭṭo Sāgaradattasatthavāheṇa saha Sammeyaselavandaṇatthaṃ. pucchio ya paṇamiūṇa Sāgaradatteṇa: bhayavaṃ kahiṃ gamissaha. muṇiṇā bhaṇiyaṃ: titthajattāe. satthavāho bhaṇai: keriso uṇa tumha dhammo. muṇiṇā tassa kahio dayādāṇaviṇayamūlo savittharo dhammo. taṃ ca souṃ satthavāho jāo sāvago. vahamāṇo ya sattho kameṇa

sampatto tam mahāḍaim jattha so Marubhūikarī daṭṭhūṇa ya tattha mahāsarovaram samāvāsio tattire. etthantarammi ya tammi ceva sarovare bahukariṇīparivārio jalapāṇattham āgao so karī. pāūṇa ya savilāsam jalam vilaggo pālisiharam, paloiyāim pāsāim. daṭṭhūṇa ya sattham āvāsiyam dhāvio tavviṇāsaṇattham tam ca taham āgacchantam daṭṭhūṇa palāṇo satthajaṇo. muṇī vi nāūṇohiṇā saṭṭhāṇe ṭhio kausaggeṇam. teṇāvi kariṇā sayalam tam satthapaesam daramalinteṇa diṭṭho so mahāmuṇī. dhāvio tayabhimuham. samāsannapaese ya tam paloemāṇo samuvasantakoho leppamao viya niccalo ṭhio. tam ca tahārūvam daṭṭhūṇa paḍibohaṇattham muṇī samvariyakausaggo bhaṇai: bho bho Marubhūi kim na sumaresi mam Aravindanaravaim appaṇo va puvvabhavam. tao so tam soum samjāyajāisaraṇo paḍio muṇicalaṇesu. muṇiṇā vi savisesadesaṇāpuvvayam kao so sāvago. tao gao saṭṭhāṇam karī. etthantarammi ya daṭṭhum uvasantam karim savvojjo puṇo vi milio satthajaṇo paṇivaiūṇa ya muṇicalaṇesu sabahumāṇam paḍivajjai dayāimūlam sāvayadhammam. tao kayakicco sattho muṇī ya niyaniyavāvāranirayā vihariuṃ payatta tti.

io ya so Kamaḍhaparivvāyago Marabhūiviṇāsaṇeṇāvi aṇiyattaverāṇubandho niyayāuyakhae mariūṇa uppanno kukkuḍasappo. teṇa Vimjhāḍavīe paribhamanteṇa diṭṭho cikkhallakhutto so mahākarī. ḍasio kumbhatthale tao so karī. tavvisaveyaṇābhāvio sāvayattaṇao sammam ahiyāsento samuppanno Sahassārakappe devo. kukkuḍasappo vi samayammi mariūṇa uppanno sattarasasāgarovamāū pamcamapuḍhavīe neraio.

io ya so karidevo cuo iheva Jambuddīve dīve Puvvavidehe Sukacchavijae Veyaḍḍhapavvae Tilayanayarīe Vijjugaivijjāharassa Kaṇayatilayāe devīe Kiraṇavego nāma putto jāo. so ya kamāgayam rajjam aṇupālittā Suragurusūrisamīve pavvaio. jāo ekkallavihārī cāraṇasamaṇo. annayā ya āgāsagamaṇeṇam gao Pokkharavaradīve. tattha ya Kaṇayagirisannivese kausaggammi ṭhio vicittam tavokammam kāum āḍhatto. io ya so kukkuḍasappaneraio tao uvvaṭṭittā tasseva Kaṇayagiriṇo sannivesammi jāo mahorago. teṇa ya so daṭṭhūṇa muṇī samjāyakoveṇa daṭṭho savvamgāvayavesu. muṇī vi vihiṇā kālam kāūṇa Accuyakappammi Jambudumāvatte vimāṇe jāo devo. so vi mahorago kameṇa kālam kāūṇa puṇo vi sattarasasāgarovamāū jāo pamcamapuḍhavīe neraio. Kiraṇavegadevo vi tao caiūṇa iheva Jambuddīve dīve Avaravidehe Sugandhe vijae Suhamkarāe nayarīe Vajjaviriyassa ranno Lacchimaīe bhāriyāe samuppanno Vajjanābho nāma putto. so vi kamāgayam rajjam aṇupālittā dinnaCakkāuhaputtarajjo Khemamkarajiṇasamīve pavvaio. tao vivihatavovihāṇeṇam bahuladdhisampanno gao Sukaccham nāma vijayam. tattha ya appaḍibaddhavihāreṇa viharanto sampatto Jalaṇagirisamīvam. atthamie ya diṇayare tattheva ṭhio kausaggeṇam. io pabhāyāe rayaṇīe calio muṇī.

io ya so mahoraganeraio uvvaṭṭiūṇa kiyantaṃ saṃsāraṃ āhiṇḍiūṇa tasseva Jalaṇagirissa samīve bhīmāḍavīe jāo caṇḍālavaṇayaro. teṇa ya pāraddhinimittaṃ nigacchanteṇa diṭṭho paḍhamaṃ so muṇī. tao puvvabhavaveravasao avasaṇṇa tti mannamāṇeṇākaṇṇāyaḍḍhaṇaṃ kāūṇa viddho bāṇeṇaṃ. teṇa ya vihurakayadeho vihiṇā mariūṇuppanno Vajjanābhamuṇī majjhimagevejjayaṃmi Laliyaṃgao nāma devo. so ya caṇḍālavaṇayaro taṃ vivannaṃ muṇiṃ daṭṭhūṇa hohaṃ mahādhaṇuddharo ti mannamāṇo pariosam uvagao. kāleṇa mariūṇuppanno sattamapuḍhavīe Roravanarae neraio.

io ya so Vajjanābhadevo tao caiūṇa iheva Jambuddīve dīve Puvvavidehe Porāṇapure Kulisabāhussa ranno Sudaṃsaṇāe devīe uppanno Kaṇayappabho nāma putto. jāo ya so kameṇa cakkavaṭṭī. annayā ya teṇa pāsāovari saṇṭhieṇaṃ vandaṇanimittam āgao Gaiyaṇahaṃmi kuṇamāṇo diṭṭho devasaṃghāo. taṃ ca daṭṭhūṇa vinnāya-Jagannāhatitthayarāgamaṇo niggao tavvandaṇatthaṃ. vandio titthayaro. uvaviṭṭhassa tassa kayā bhagavayā bhavanivveyajaṇaṇī desaṇā. tao vandittā paviṭṭho nayarīe cakkavaṭṭī. bhagavaṃ pi vihario jahāvihāreṇaṃ. annayā Kaṇayappabho cakkavaṭṭī bhāvento taṃ titthayarādesaṇaṃ jāyajāisaraṇo daṭṭhūṇa Accuyāie puvvabhave virattasaṃsāracitto pavvaio Jagannāhatitthayarapāyamūle. saṃpatto ya kayāī viharemāṇo Khīravaṇanāmāe mahāḍavīe. ṭhio ya tīe Khīramahāgiriṃmi sūrābhimuho kausaggeṇaṃ.

io ya so caṇḍālavaṇayaraneraio tao uvvaṭṭittā jāo tīe ceva Khīravaṇāḍavīe Khīrapavvayaguhāe sīho. so vi bhamanto kahavi saṃpatto taṃ muṇipaesaṃ. tao tao samucchaliyapuvvavereṇaṃ viṇāsio teṇa so muṇī. samāhiṇā kālaṃ kāūṇa nibaddhatitthayaranāmo Pāṇayakappe Mahappabhe vimāṇe uvavanno visasāgarovamāū devo. so vi sīho bahusaṃsāram āhiṇḍiūna kammavasao jāo bambhaṇakulaṃmi bambhaṇo. tattha ya pāvodayavaseṇaṃ jāyamettassa ceva tassa khayaṃ gao piimāibhāippamuho sayalo vi sayaṇavaggo. jīvāvio ya so dayāe jaṇeṇa bambhaṇabālago. saṃpatto ya jovvaṇaṃ. jaṇeṇa ya bahuhā khiṃsijjamāṇo kahakahavi saṃpajjamāṇabhoyaṇamettavittī veraggam uvagao. kandamūlaphalakayāhāro vaṇaṃmi tāvaso jāo. kuṇai ya tattha paṃcaggippamuhaṃ bahuppayāram aṇṇāṇatavovisesaṃ.

io ya so Kaṇayappabhacakkidevo Pāṇayakappāo Cittakiṇhacautthīe caiūṇa iheva Jambuddīve dīve Bhārahe vāse Kāsijaṇavae Vāṇārasīe nayarīe Āsaseṇassa ranno Vammāe devīe puvvarattāvarattakālasamayaṃsi Visāhānakkhatteṇaṃ tevīsamatitthayarattāe kucchiṃsi uvavanno. so ya bhayavaṃ tiṇāṇoveo caissāmi tti jāṇai. cayamāṇe na jāṇai. cuo mi tti jāṇai. pāsai ya tīe rayaṇīe:

gayavasahasīhābhisegadāmasasisūrajhayaṃ |
kumbhapaumasarasāgaravimāṇarayaṇuccayasihi ||

daṃsaṇarūve Vammā devī coddasa mahāsumine. parituṭṭhamaṇāe gantūṇam aturiyāe gaie nivveiyā te niyadaiyassa. teṇa vi auvvam āṇandam uvvahanteṇa bhaṇiyā: pie savvalakkhaṇasampanno sūro savvakalāsu kusalo te putto bhavissai. taṃ ca soūṇa suṭṭhuyaraṃ parituṭṭhāe abhinandiyaṃ rāyavayaṇaṃ. pahāe ya kayagosakiccena aṭṭaṇasālāe kayasatthaguṇaṇāivāyāmeṇa ṇhāeṇa savvālaṃkārieṇa atthāṇaniviṭṭheṇa vāhārāviyā pahāṇapurisehiṃto aṭṭha suminapāḍhayā uvajjhāyā. te vi suibhūyā samāgayā uvaviṭṭhā bhaddāsaṇesu pūiyā pupphaphalavatthāīhiṃ. ṭhaviyā javaṇantariyā Vammā devī. sāhiūṇa suminae pucchiyā te rāiṇā tesim atthaṃ. tehi vi paropparaṃ kāūṇa satthanicchayaṃ bhaṇiyam: mahārāya amhaṃ satthesu tīsaṃ mahāsumiṇā bāyālīsaṃ ca sumiṇā bhaṇiyā. tattha titthayarāṇaṃ cakkīṇaṃ ca māyaro tesu gabbhaṃ vakkamamāṇesu gayāīṇi coddasa mahāsumiṇāṇi pāsanti. Kesavāṇaṃ Baladevāṇaṃ maṇḍaliyāṇaṃ ca jaṇaṇīo kameṇa satta cauro ekkaṃ ca mahāsumiṇaṃ pecchanti. tā Vammā devī sūraṃ kulādhāraṃ savvaṃgasundaraṃ savvaguṇovaveyaṃ samattha-Bharahāhivaṃ cakkavattiṃ tihuyaṇanāhaṃ vā Jiṇadhammatitthayaraṃ sāhiyāṇaṃ navaṇhaṃ māsāṇaṃ pasavihī. imaṃ ca soūṇāṇandāiregeṇa pulaiyataṇū sakkārapuvvayaṃ visajjiūṇa te uvajjhāe ciṭṭhai rāyā nivvuyamāṇo. Vammā devī saharisaṃ suhaṃ suheṇaṃ gabbham uvvahai.

io ya jāo Sakkassa āsaṇakampo. cintiyaṃ ca kiṃ nimittam āsaṇacalanaṃ ti saviyakkeṇa. pautto ohī. diṭṭho ya bhayavaṃ gabbham uvavanno. tao sasaṃbhamo harisanibbharo uṭṭhio sīhāsaṇāo. sattaṭṭha payāiṃ bhayavao abhimuham āgantūṇa tikkhutto kayapaṇāmo aṃciyavāmajāṇū bhūminihiyadāhiṇajāṇū siraraiyakaraṃjalī thoum āḍhatto: namo 'tthu ṇaṃ arahantassa bhayavantassa jāva *siddhigaiṇāmadheyaṃ ṭhāṇaṃ saṃpāviakāmassa Pāsassa ṇaṃ purisādāṇiyassa tevisamatitthayarassa. vandāmi bhayavantam aham ihagae tatthaṭṭhiyaṃ. pāsau maṃ bhayavaṃ. tayaṇantaraṃ ca Vāṇārasim āgantūṇaṃ bhayavao jaṇaṇim abhiṇandai: dhannā kayapuṇṇā suladdhajammaphalā tihuyaṇassa vi vandaṇijjā devāṇuppie tumaṃ, tuha gabbhe purisottamo jayacintāmaṇī tevisaima-Jiṇo uppanno. tao Jiṇajaṇaṇiṃ ca vandittā gao Sakko saṭṭhāṇaṃ.*

Vammā devī ya pahaṭṭhā aisīyaaiuṇhāidosavajjiehiṃ asaṇāīhiṃ taṃ gabbham uvayaramāṇī suheṇa ciṭṭhai. jappabhiiṃ ca uvavanno gabbhe tappabhiiṃ Sakkāeseṇa tiriyajambhayā devā gāmanagarāraṇṇāinihiyāiṃ porāṇāiṃ pahīṇasāmiyāiṃ mahāṇihāṇāiṃ bhayavao jammaṇabhavaṃsi sāharanti.

tao pasatthaḍohalā saṃmāṇiyaḍohalā navaṇhaṃ māsāṇam aḍḍhaṭṭhamāṇa ya rāindiyāṇam aḍḍharattasamae Posabahuladasamīe pasūyā suheṇa dārayaṃ sā devī. jāo tīe pagiṭṭho āṇando. etthantare Disākumārīmayahariṇaṃ āsaṇāiṃ calanti. tao ohiṇā ābhoettā bhayavantam aholoyavatthavvāo aṭṭha Disākumārīmayaharīo causāmāṇiyasahassasattāṇīyāiparivāraparivuḍāo harisa-

nibbharāo jiyameyan ti paribhāvantio savviḍḍhīe āgantūṇa divvavimāṇagayāo ceva tipayāhiṇikuṇanti bhayavao jammaṇabhavaṇaṃ. uttarapuratthime disībhāe vimāṇaṃ bhūmīe cauraṃgulam appattaṃ ṭhavettā vimāṇehiṃto paccoruhittā bhayavantaṃ samāyaraṃ tipayāhiṇikāuṃ sire aṃjaliṃ kaṭṭu vayanti: namo 'tthu te rayaṇakucchidhārie jagappaīvadāie jagacintāmaṇipasūvie. amhe ahologavāsiṇīo Disākumārīmayahario titthayarassa jammaṇamahimaṃ karemo. taṃ na tumae bhāiyavvaṃ ti bhaṇiya veuvviyaeṇa surabhigandheṇa vāeṇa joyaṇaparimaṇḍalaṃ savvao jammaṇabhavaṇassa khettaṃ taṇapattakaṭṭhā ya āhuṇiya parisohenti. tayaṇantaraṃ:

atthamie Nemijiṇe jagappaīve aṇāhayaṃ Bhārahaṃ |
savvajagujjoyagare puṇo sanāhaṃ tume jāyaṃ || 1 ||
dhannasauṇṇo ettha salakkhaṇo Āsaseṇarāyā vi |
Vammā vi vandaṇijjā jesim aṃgubbhavo bhayavaṃ || 2 ||
amhe vi kayatthā u suranārittaṃ pi bahumayaṃ amhaṃ |
jaṃ jāo ahiyāro paḍhamaṃ Jiṇajammamahimāsu || 3 ||

iccāiatthaṇibaddhāiṃ geyāiṃ bhayavao adūrasāmante gāyantīo ciṭṭhanti. evam uḍḍhaloyāo Mandarakūḍavatthavvāo aṭṭha āgacchanti gāyanti ca. navaram abbhavaddalayaṃ viuvvittā gandhodagavāsaṃ pupphavāsaṃ ca vāsanti. evaṃ puratthimadāhiṇapacchimauttararuyagavatthavāo aṭṭhaṭṭhāgantūṇa taheva gāyanti. navaram ahakkameṇa āyaṃsahatthāo bhiṃgārahatthāo tāliyaṇṭahatthāo cāmarahatthāo ya ciṭṭhanti. evaṃ vidisiruyagavatthavāo cauro cauro āgacchanti. navaraṃ dīviyahatthāo bhayavao causu vidisāsu taheva gāyantīo ciṭṭhanti. evaṃ majjhimaruyaganivāsiṇīo cattāri taheva āgacchanti j ā v a taṃ tumae na bhāiyavvaṃ ti caittā bhayavao cauraṃgulavajjaṃ nābhiṃ kappanti. viyarae nihaṇanti. taṃ rayaṇāṇaṃ pūrenti. uvari hariyāliyāpīḍaṃ rainti. tao tidisiṃ tiṇṇi kayalīharage viuvvanti. tesiṃ majjhadese tiṇṇi causālae tammajjhe ya tiṇṇi sīhāsaṇe viuvvanti. tao bhayavaṃ karayalauḍeṇa māyaraṃ ca bāhāhiṃ geṇhittā dāhiṇakayalīharacāusāle sīhāsaṇe nisīyāventi sayapāgasahassapāgehiṃ tellehiṃ abbhaṃgittā surahiṇā uvaṭṭaṇeṇa uvvaṭṭanti. tao puratthimille cāusālasīhāsaṇe nisīyāventi. tao Cullahimavantāo ābhiogiyadevehiṃto gosīsacandaṇakaṭṭhāiṃ āṇāvettā araṇīe ya aggiṃ paḍettā tehiṃ kaṭṭhehiṃ aggim ujjālettā homaṃ kuṇanti bhūikammaṃ karenti rakkhāpoṭṭaliyaṃ bandhanti. maṇirayaṇacitte duve pāhāṇavaṭṭage gahāya bhayavao kaṇṇamūle tiṇṭiyāventi vayanti ya bhavao bhayavaṃ pavvayāo tao bāhāhiṃ saṃgiṇhittā jammaṇabhavaṇasayaṇijjaṃsi titthayaramāyaraṃ nisīyāvettā tīe pāse bhayavantaṃ ṭhāvettā gāyantīo ciṭṭhanti.

etthantare sahāe Suhammāe suhanisannassa Sakkassa devindassa Erāvaṇavāraṇassa vajjapāṇissa āsaṇaṃ calai. tao sasambhamo Sakko ohiṃ pauṃjai titthayaraṃ ca pāsai. tao harisavasavisappantahiyao kiriḍakeūrakuṇḍalahārālaṃkārabhūsiyasa-

rīro turiyaṃ sīhāsaṇāo abbhuṭṭhei rayaṇapāuyā omuyai. egasāḍiyam uttarāsaṃgaṃ karei sattaṭṭha payāiṃ bhayavao abhimuham āgacchai jāva *pāsau maṃ bhayavaṃ ti vandittā namaṃsittā puratthābhimuho sīhāsaṇe nisīyai. tao jīyameyaṃ tiyapaccuppanna-m-aṇāgayāṇaṃ devindāṇaṃ jaṃ bhayavantāṇaṃ jammaṇamahimā kīrai tti cintiūṇa Hariṇeyamesiṃ pāyattāṇiyāhivaiṃ devaṃ saddāvettā āṇavei: bho devāṇuppiyā, khippām eva Suhammāe sahāe joyaṇaparimaṇḍalaṃ Sughosaṃ ghaṇṭaṃ tikhutto uttālittā Sohammavāsī deve devīo ya titthayaramahimaṃ jaṇāvehi. evaṃ vutte Hariṇeyamesī haṭṭhatuṭṭhe turiyam eva gantūṇa tam uccasaraṃ meghanigghosarāvaṃ Sughosaṃ ghaṇṭaṃ tikkhutto uttālei. tīe paḍisaddeṇa annāiṃ pi egūṇabattīsavimāṇasayasahassesu samagaṃ tāvaiyaghaṇṭāsayasahassāiṃ kaṇakaṇaravaṃ kāuṃ payaṭṭāiṃ. tae ṇaṃ Sohamme kappe paḍisaddayasayasahassabahirie iva jāe uvasante ya ghaṇṭārave niccaṃ visayapasattāṇaṃ kim eyaṃ ti sasaṃbhamadinnakaṇṇāṇaṃ devāṇaṃ jāṇaṇatthāe mahayā saddeṇaṃ evaṃ vayāsi: handa suṇantu ṇaṃ devā devīo ya Sakko āṇavei. Bharahe tevīsaimo Jiṇo uppanno. tā tassa jammaṇamahimākajje savviḍḍhīe samāgacchaha. te vi taṃ soccā haṭṭhatuṭṭhā kei titthayarabhattīe kei daṃsaṇakougeṇa kei Sakkāṇuvattīe jīyameyaṃ tti saṃpehittā savvasamudaeṇaṃ Sakkassantiyam āgayā. tao Sakko Pālayam ābhiogiyaṃ devaṃ saddāvei saddāvettā aṇegakhambhasayasanniviṭṭhaṃ savvarayaṇāmagaṃ calantaghaṇṭāvalimaṇaharaṃ joyaṇasayasahassavitthiṇṇam paṃcajoyaṇasayasamukkiṭṭhaṃ vimāṇaṃ veuvviyaṃ kārāvei. tassa tidisaṃ tisovāṇae tesiṃ ca purao toraṇe vimāṇamajjhabhāe. pacchā gharamaṇḍavaṃ. taṃmajjhe maṇipeḍhiyā aṭṭha joyaṇāiṃ āyāmavikkhambheṇaṃ cattāri joyaṇāiṃ bāhalleṇaṃ taṃmajjhe sīhāsaṇaṃ. tassāvaruttareṇam uttareṇam uttarapuratthimeṇaṃ Sakkassa caurāsīe sāmāṇiyasahassāṇaṃ tāvaiyāiṃ bhaddāsaṇāiṃ rayāvei, puratthimeṇaṃ aṭṭhaṇham aggamahisīṇaṃ, dāhiṇapuratthimeṇaṃ duvālasaṇhaṃ abbhantaraparisādevasahassāṇaṃ, dāhiṇeṇam coddasaṇhaṃ majjhimaparisādevasahassāṇaṃ, dāhiṇapaccatthimeṇaṃ solasaṇhaṃ vāhiraparisādevasahassāṇaṃ, paccatthimeṇaṃ sattaṇhaṃ aṇiyāhivaīṇaṃ. tasseva sīhāsaṇassa cauddisiṃ caurāsīṇaṃ āyarakkhadevasahassīṇaṃ bhaddāsaṇāiṃ kārāvei.*

tae ṇaṃ Sakke savvālaṃkāravibhūsiyaṃ uttaraveuvviyaṃ rūvaṃ viuvvittā aṭṭhahiṃ aggamahisīhiṃ savvagandhavvāṇīeṇaṃ naṭṭāṇīeṇa ya saddhiṃ taṃ vimāṇaṃ payāhiṇīkarento puvvilleṇaṃ tisovāṇaeṇaṃ durūhittā puratthābhimuhe sīhāsaṇe nisīyai. sāmāṇiyā uttareṇaṃ, uvasesā savve dahiṇilleṇaṃ tisovāṇaeṇaṃ durūhittā puvvanatthesu bhaddāsaṇesu uvavisanti. tae ṇaṃ Sakkassa aṭṭhaṭṭha maṃgalagā purao saṇṭhiyā. tayaṇantaraṃ puṇṇakalasabhiṃgārachattapaḍāgācāmarā ya saṇṭhiyā. joyaṇasahassūsio vairāmayalaṭṭhī bahupaṃcavaṇṇakuḍabhīsahassamaṇḍio mahindajjhao patthio. tao purao alaṃkāravibhūsiyā paṃca

aṇiyāhivaiṇo cauddasa cāhiogiyā devā devīo, tao Sohammavāsī devā devīo patthiyā. tao savviḍḍhīe j ā v a savvaraveṇaṃ Sohammakappaṃ vīīvaittā uttarilleṇaṃ nijjāṇamaggeṇaṃ ukkiṭṭhāe gaīe tiriyam asaṃkhejje dīvasamudde vīīvaittā Nandīsaravaradīve dāhiṇapuratthimille Raikarapavvae uvāgacchai tao taṃ vimāṇaṃ paḍisāharemāṇo bhayavao jammaṇabhavaṇam āgae vimāṇeṇaṃ ceva tipayāhiṇīkarei jammaṇabhavaṇaṃ. tassa uttarapuratthime disībhāge cauraṃgulam asampattaṃ dharaṇīyale vimāṇaṃ ṭhavei. saparivāro tao paccoruhai. āloie ceva paṇāmaṃ karei. Jiṇindaṃ Jiṇamāyaraṃ tipayāhiṇīkarei jahā Disākumārīo. taheva ahinandai j ā v a evaṃ vayai: ahaṃ, devāṇuppie, Sakke devinde bhayavao jammaṇamahimaṃ karissāmi. taṃ na bhaiyavvaṃ tumhehiṃ ti vaittā osoyaṇiṃ dalayai Jiṇapaḍirūvagaṃ viuvvittā Jiṇamāūe pāse ṭhavei. paṃca Sakke viuvvei. ege bhayavantaṃ karayalapuḍeṇa geṇhai. ege āyavattaṃ dharei. duve cāmarukkhevaṃ karenti. ege vajjapāṇī purao gacchai j ā v a savvasamudaeṇaṃ Mandare pavvae Paṇḍagavaṇe abhiseyasīhāsaṇe puratthabhimuhe karayaladhariyajiṇe nisanne. Īsāne devinde vasabhavāhaṇe Sūlapāṇī taheva samāgae taṃ nāṇattaṃ. mahāghosā ghaṇṭā. Lahuparakkame pāyattāṇiyāhivaī Pupphao vimāṇakārī dakkhiṇā nijjāṇabhūmī uttarapuratthimille Raikarapavvae j ā v a Mandare samosarie. evaṃ Jambuddīvapannattiaṇusāreṇaṃ battīsaṃ pi indā samāgacchanti. Sakkāīṇaṃ ca sāmāṇiyāiparivāro bhaṇiyavvo. taṃ jahā:

caurāsīe asīī bāvattari sattari ya saṭṭhī ya |
pannā cauyālīsā tīsā vīsā dasasahassā ‖ 4 ‖
causaṭṭhī saṭṭhī khalu chacca sahassā u asuravajjāṇaṃ |
sāmāṇiyā u ee cauggunā āyarakkhā u ‖ 5 ‖
gandhavvanaṭṭahayakarirahabhaḍaaṇīyā surāhivāṇa bhave |
sattamamaṇīyaṃ vasabhā mahisā u ahonivāsīṇaṃ ‖ 6 ‖

tae ṇaṃ Accuyaindeṇaṃ jammaṇa-m-abhiseyatthaṃ bhayavao ābhiogiyadevā āṇattā samāṇā aṭṭhasahassaṃ sovaṇṇiyāṇaṃ kalasāṇaṃ evaṃ ruppamayāṇaṃ evaṃ maṇimayāṇaṃ sovaṇṇaruppamayāṇaṃ sovaṇṇamaṇimayāṇaṃ ruppamaṇimayāṇaṃ sovaṇṇamaṇiruppamaṇimayāṇaṃ evaṃ bhomejjāṇaṃ evaṃ bhiṃgārāṇaṃ thālīṇaṃ suppaiṭṭhāṇaṃ rayaṇakaraṇḍayāṇaṃ pupphacaṃgerīṇaṃ āyaṃsāṇaṃ evam-āī viuvvittā khīroyahijalaṃ pukkharoyahijalaṃ ca Māgahāititthāṇaṃ Gaṃgāimahānaīṇaṃ Paumāimahādahāṇaṃ jalāiṃ uppalāiṃ mahiṭṭhiyaṃ ca savva-Veyaḍḍhehiṃto savvavāsehiṃto savvakulaselehiṃto savvatuyare savvapupphe savvagandhe savvosahīo siddhatthe ya Bhaddasālāivaṇehiṃto gosīsacandaṇaṃ mallaṃ ca geṇhittā bhayavao majjaṇavihiṃ uvaṭṭhaventi.

tae ṇaṃ Accuinde sāmāṇiyattīsagadevāiparivāraparivuḍe sābhāviehiṃ veuvviehi ya varakamalapaiṭṭhāṇehiṃ paumapihāṇehiṃ surahivāribhariehiṃ caṇḍaṇacacciehiṃ āviḍḍhakaṇṭhaguṇehiṃ

kalasehiṃ. taṃ jahā: aṭṭhasahasseṇaṃ sovaṇṇiyāṇaṃ j ā v a *bhomejjāṇaṃ savvodagehiṃ* j ā v a *siddhatthaehiṃ savviḍḍhīe* j ā v a *savvaraveṇaṃ bhayavantam abhisiṃcanti. abhisee ya vaṭṭamāṇe Indāiyā devā chattacāmarakalasadhūyakaducchayāihatthā haṭṭhatuṭṭhā* j ā v a *vajjasūlapāṇī purao ciṭṭhanti. ege āsiyasaṃmajjiovalittaṃ gandhavaṭṭibhūyaṃ taṃ bhūmibhāgaṃ karenti. ege hiraṇṇavāsaṃ vāsenti. evaṃ suvaṇṇarayaṇābharaṇapattapupphaphalagandhavaṇṇacuṇṇavāsaṃ vāsenti. ege eyāiṃ ceva vibhāenti. ege tayavitayaghaṇasusirabheyaṃ vajjaṃ vāenti. ege gāyanti. ege naccanti. ege abhiṇayaṃ karenti. ege vagganti apphoḍenti sīhanāyāiṃ hatthigulagulāyāiṃ ca karenti. ege uccholanti gajjanti vijjuyāinti vāsenti. ege vijiyabhūyarūvehiṃ naccanti. ege*

devu sayaladutthiyasatthasāhāru
tihuyaṇapurarakkhaṇu daṇḍapāyāru |
kammaparacakkacūraṇekkallamallu
parapāsaṇḍamaṇḍalniṭṭhurahiyayāsallu |
paṇayapāvakammamaddaṇamusalu
duvvahadhammadhuruvvahaṇadhavalu || 7 ||

iccāi viruḍāiṃ pāḍhanti.

tae ṇaṃ Accuinde nivvattiyābhisee sire raiyaṃjalī jaeṇaṃ vaddhāvei. paṃhalasukumālāe gandhakāsāie gāyāiṃ lūhei. kapparukkhaṃ piva alaṃkiyaṃ karei j ā v a *naṭṭavihim uvadaṃsei. acchehiṃ rayayāmaehiṃ accharasātaṇḍulehiṃ bhayavao purao aṭṭhaṭṭha maṃgalae ālihai. avi ya:*

dappaṇabhaddāsaṇavaddhamāṇakarakalasamacchasirivacchā |
sotthiyanandāvattā lihiyā aṭṭhaṭṭha maṃgalagā || 8 ||

karayalavimukkassa dasaddhavaṇṇassa jalayathalayakusumassa jāṇussehamettaṃ niyaraṃ karei. veruliyakaḍacchayaṃ gahāya kālāgurukundurukkhapavaradhūvam uppāḍei. sattaṭṭha payāiṃ osarittā dasaṃguliaṃjaliṃ matthae kariya gambhīratthanibaddhāṇaṃ vittāṇam aṭṭhasaeṇaṃ saṃthuṇai j ā v a *evaṃ vayāsī: namo tthu te siddha buddha nīraya nibbhaya nīrāya dosanīsaṃga nīsalla guṇarayaṇa sīlasāgara dhammacakkavattī. namo tthu te arao. tao vandittā naccāsanne nāidūre pajjuvāsai. evaṃ jahā Accuindassa tahā* j ā v a *Īsāṇindassa bhavaṇavaivāṇamantarajoisiyāṇaṃ ca abhiseyā bhāṇiyavvā. tae ṇaṃ Īsāṇe paṃcarūve viuvvai. ege Īsāṇe bhayavantaṃ kārayalasaṃpuḍe geṇhittā sīhāsaṇe nisīyai. ege piṭṭhao āyavattaṃ dharei. duve pāsesu cāmarukkhevaṃ kārenti. ege sūlapāṇī purao ciṭṭhai.*

tae naṃ Sakke bhayavao cauddisiṃ cattāri dhavale vasabhe viuvvai. tesiṃ aṭṭha siṃgehiṃto dhārāo nivayanti. Sakkassa vi taheva abhiseo bhāṇiyavvo j ā v a *saṃthuṇai:*

jaya jaya Pāsa jiṇesara jaya niruvamarūva paramakāruṇiya |
jaya jaya sāmiya sayalasuhanilaya sayalajayanivvuiya || 9 ||
re cintāmaṇi kappapāyavabbhahie |
*diṭṭhe pahummi tumae *bhavo vi mokkho ya e amhaṃ* || 10 ||

tuha daṃsaṇasaṃjaṇṇio hariso aṃgaṃmi me amāyanto |
pulayacchaleṇa jaya guru niharai samantao nūṇaṃ || 11 ||
cirayāladiṭṭhavallaha jaṇappamoyāo me aṇantaguṇo |
āṇando saṃjāo diṭṭhe tuha daṃsaṇe deva || 12 ||
garuyabhavo gurukammo gayabhaggo so bhave aha abhavvo |
tuha daṃsaṇaṃ na pāvai paṭṭe ya na tūsae jo u || 13 ||
na namai jo nāha tuhaṃ so namae pāgayassa vi jaṇassa |
jo puṇa paṇāmai tuha so paṇamai nanu na tumhaṃ pi || 14 ||
jā tuha parammuhāṇaṃ bahuriddhī deva hoi maṇuyāṇaṃ |
sā sannivāyavihuriyasakkarapaṇovamā ṇūṇaṃ || 15 ||
kumayamayā nanu bhīyā khalahaliyaṃ nūṇa kammakarijūhaṃ |
rāgāivaṇayarajuyajiṇasīhe ajja jāyaṃmi || 16 ||
jaya nayaṇasayasahassaṃ vayaṇasahassaṃ ca hojja me nāha |
tuha vi na hoi kayattho tuha daṃsaṇavaṇṇaṇummāho || 17 ||
jayasu tumaṃ jaya sāmiya akkhaliyanirāmao ciraṃ jayasu |
nandāsu pāvasu sohaṃ lahasu jasaṃ tihuyaṇe sayale || 18 ||

evam-āī thoūṇa jaheva āgao taheva gantūṇa titthayaramāūe pāse ṭhavei. Jiṇapaḍirūvagaṃ osovaṇiṃ ca sāharai. egaṃ khomajuyalaṃ kuṇḍalajuyalaṃ ca bhayavao ūsīsagamūle ṭhavei. egaṃ tavaṇijjalaṃ būsagaṃ siridāmagaṇḍamaṇirayaṇamaṇḍiyaṃ hārāiuvasobhiyaṃ bhayavao diṭṭhie abhiraiheum ulloe nikkhivai. tae ṇaṃ Sakke battīsaṃ hiraṇṇassa suvaṇṇassa ya koḍīo battīsaṃ nandāiṃ bhaddāiṃ ca sohaggarūvāiguṇe ya bhayavao jammaṇabhavaṇe Vesamaṇaṃ sāharāvei. tae ṇaṃ Sakke ābhiogie deve thosāvei. savvanayaraṃsi mahayā saddeṇaṃ handa suṇantu bhavaṇavaipamuhā savvadevā devīo ya jo Jiṇassa Jiṇamāyāe vā asuhaṃ maṇaṃ dharei tassa ajjagamaṃjariva sattahā muddhāṇaṃ phuṭṭau tti. tae ṇaṃ savve Indāiyā devā Nandīsare gantūṇa aṭṭhāhiyāo mahāmahimāo kārettā saesu saesu ṭhāṇesu taṃ rayaṇiṃ ca tiriyajambhagā devā Āsaseṇarāyabhavaṇaṃmi hiraṇṇavāsaṃ jāva cuṇṇavāsaṃ vāsanti.

tae ṇaṃ Āsaseṇarāyā paccūsasamae nayarārakkhie saddāvettā Bāṇārasīe purīe cāragasohaṇaṃ āṇummāṇavaddhaṇaṃ kārāvei nayaraṃ ca bāhirabbhantaraṃ āsiyasamajjiovalittaṃ savvapaesesu nivaddhavandaṇamālaṃ ujjhiyatoraṇaṃ ūsiyapaḍāyaṃ maṃcāimaṃcakaliyaṃ ussukka-m-ukkaram abhaḍapavesam uvvahiyacandaṇakalasaṃ pupphovayārakaliyaṃ maghamaghentadhūvaṃ naḍanaṭṭāipecchaṇayavirāiyam ūsiyajjhayasahassaṃ musalasahassaṃ kārāvei. tao saie sāhassie sayasāhassie bhāe dalamāṇe *vaie ya lābhe paḍicchamāṇe dasāhiyaṃ mahūsavaṃ karei. ekārasadivase suikamme kae. bārase divase mittanāībhoyāvaṇapuvvayaṃ jamhā gabbhagayaṃmi imaṃmi jaṇaṇī sappaṃ sejjāpāsesu pāsei ao pāuṇā Pāso ti nāmaṃ paiṭṭhiyaṃ bhayavao. bhaṇiyaṃ ca:

gabbhagae jaṃ jaṇaṇī sejjāpāsesu pāsiyaṃ sappaṃ |
paḍisappantaṃ paiṇo lambiyabāhuṃ caḍāvei || 19 ||

bhaṇai āyāsasappo vaccai rāyāha taṃ kahaṃ muṇasi |
sāhasaṃ ciya to divaeṇa taṃ so vi saccavio || 20 ||
cintai gabbhapabhāvo eso kaham annahā nisātamasi |
esā pāsai pāsesu teṇa Pāso tti nāmaṃ kayaṃ || 21 ||

tao kappataru-vva savvajaṇāṇandayārī vaḍḍhanto jāo aṭṭhavariso sohaṇadiṇe ya piuṇā uvaṇio kalāyariyassa. tao kalāyahaṇujjao teṇa avinnāyapuvvaṃ savvakalāparamarahassaṃ payaḍanteṇa Pāsakumāreṇa uvajjhāo ceva kao niuṇayaro kalāsu tti. so ceva jāo bhayavao viṇeo. tao komuimayaṃkau aṇantaguṇasomeṇa vayaṇeṇa niluppalāo aṇantaguṇasoheṇa nayaṇajuyaleṇa suravāio aṇantaguṇarūveṇa deheṇa mahuravīrāi aṇantaguṇamahureṇa sareṇa Sayaṃbhuramaṇāo aṇantaguṇagambhīreṇa hiyaeṇa mattakarivarāo aṇantaguṇalaliyāe gaie duguinibaddhantasavvajagarakkhaṇalālaseṇa kārunneṇaṃ virāyamāṇo Pāsajiṇo patto jovvaṇaṃ.

tao Paseṇaiṇā rannā pariṇāvio Guṇarayaṇasāliṇīniyadhūyaṃ. bhuṃjai ya bhayavaṃ tie samaṃ maṇoramaṃ visayasuhaṃ. annayā bhayavayā pāsāovariṭṭhieṇa gavakkhajālaehiṃ disāvaloyaṇaṃ kuṇanteṇa diṭṭho sayalajaṇavao pavarakusumabalipaḍaliyāhattho bāhiṃ nigacchanto pucchiyaṃ kim ajja chaṇo koi jam evam eso jaṇo vaccai tti. tao siṭṭham ekkeṇaṃ pāsaṭṭhiyapuriseṇaṃ na ko vi chaṇo kiṃ tu koi mahātāvassī Kamaḍho nāma purie bāhiṃ samāgao, tassa vandaṇatthaṃ patthio imo jaṇavao. tao tam āyanniūṇa jaṇiyakoūhalaviseso bhayavaṃ pi patthio. gao jattha so Kamaḍho diṭṭho ya paṃcaggitavaṃ tappamāṇo. tao tinnāṇasaṃpattattaṇao muṇiyaṃ bhayavayā ekkaṃmi aggikuṇḍe pakkhittāe mahallarukkhakhoḍie majjhe ḍajjhamāṇaṃ nāyakulaṃ. taṃ ca tahāvihaṃ kaliūṇa accantaṃ karuṇāparayāe bhaṇiyaṃ bhayavayā: aho kaṭṭham annāṇaṃ jam erisaṃmi tavovisese kiramāṇe dayā na muṇijjai tti. tao soum eyaṃ Pāsavayaṇaṃ bhaṇiyaṃ Kamaḍheṇa jahā:

rāyaputtāṇaṃ turayakuṃjarāidamaṇe ceva parissamo |
dhammaṃ puṇa muṇiṇo ceva viyāṇanti || 22 ||

tao bhayavayā bhaṇio ekko niyapuriso: re re khoḍiṃ eyaṃ sāvahāṇo kuhāḍaeṇa phoḍesu. tao jamāṇa vesa tti bhaṇamāṇeṇa duhā kayā sā teṇa khoḍī. viṇiggayaṃ ca tie majjhāo mahallaṃ nāgakulaṃ. tattha ya diṭṭho isisi ḍajjhamāṇo ego mahānāgo. tassa ya bhayavaṃ davāvei niyayapurisavayaṇeṇa sa niyamaṃ asiāu sa tti paṃcanamokkāraṃ. nāgo vi gheṭṭuṃ tappabhāvao mariūṇa samuppanno nāgaloe Dharaṇindo nāma nāgarāyā. dinno ya aho nāṇāisāi tti bhaṇamāṇeṇa bhayavao loeṇa sāhukkāro. tam āyanniūṇa vilakkhīhūo Kamaḍhaparivvāyago. kāūṇa ya gāḍham annāṇatavaṃ samuppanno Mehakumāranikāyamajjhaṃmi Mehāvalī nāma bhavaṇavāsidevo. bhayavaṃ pi tao paviṭṭho nayarie.

annayā suhaṃ suheṇacchantassa-m-āgao vasantasamao. tammi ya vasantasamae jāṇāvaṇattham ujjāṇapāleṇāṇettā bhayavao samappiyā sahasā sahayāramaṃjarī. bhayavayā bhaṇiyaṃ: bho kim eyaṃ? sāmi bahuvihakīlānivāso patto vasantasamao. tao soum evaṃ vasantakīlānimittaṃ bahupurajaṇaparivārasamannio jāṇārūḍho gao nandaṇavaṇaṃ. tao jāṇāo samuttario nisanno nandaṇavaṇapāsāyamajjhaṭṭhiyakaṇayamayasīhāsaṇe. tattha ya airamaṇīyattaṇao savvao paloyamāṇeṇaṃ diṭṭhaṃ bhittie paramarammaṃ cittaṃ. taṃ ca daṭṭhūṇa cintiyam aho kim ettha lihiyaṃ nāyaṃ ca sammaṃ nirūvanteṇa jahāriṭṭhanemicariyaṃ. tao cintiuṃ payatto: dhanno so 'riṭṭhanemī jo virasāvasāṇaṃ visayasuhaṃ ti kaliūṇa nibbharāṇurāyaṃ niruvamarūvalāvaṇṇajovvaṇaṃ rāyavarakannaṃ jaṇayaviiṇṇam avaujjhiya bhaggamayaṇamaḍappharo kumāro ceva nikkhanto. tā ahaṃ pi karemi sāvvasaṃgapariccāyaṃ. etthantare

logantiyā u devā bhayavaṃ bohinti Jiṇavarindaṃ tu |
sayalajagajjīvahiyaṃ bhayavaṃ titthaṃ pavattehi || 22 ||

tao kiviṇavaṇīmagāiṇaṃ kimitthiyaṃ hiraṇṇaṃ suvaṇṇaṃ vatthum ābharaṇam āsaṇaṃ sayaṇam āsaṇāiyam osahaṃ pupphagandhavilevaṇāiyaṃ mahādāṇaṃ davāvei saṃvaccharaṃ jāva *avi ya:*

saṃghāḍagatiyacaummuhacaukkacaccaramahāpahapahesu |
dāresu puravarāṇaṃ ratthāmuhamajjhayāresu |
varavariyā ghosijjai kimitthiyaṃ dijjai bahuvihīyaṃ |
suraasuradevadāṇavanarindamahiyassa nikkhamaṇe || 23 ||

tae ṇaṃ purisāyāṇie Pāse arahā matthae aṃjaliṃ kariya evam ammāpiyaro vayāsī: icchāmi ṇaṃ ammāo tubbhe abbhaṇunnāe pavvaittae. te vi ahāsuhaṃ devāṇuppiyā mā paḍibandhaṃ karehi tti aṇujāṇanti.

tae ṇaṃ Āsaseṇe kuḍumbiyapurise āṇāvettā aṭṭhasahassaṃ sovaṇṇiyāṇaṃ jāva *bhomejjāṇaṃ kalasāṇam abhiseyattham uvaṭṭhavāvei. etthantare caliyāsaṇā savve surindā enti. tae ṇaṃ Sakke Āsaseṇe ya puratthābhimuhaṃ Pāsaṃ nivesittā aṭṭhasahasseṇaṃ* jāva *bhomejjāṇaṃ kalasāṇaṃ abhisiṃcanti. abhisege ya vattamāṇe ege devā Bāṇārasiṃ nayariṃ āsiyasammajjiyaṃ* jāva *ege vijjujāyanti vāsanti* jāva *savvālaṃkāravibhūsiyaṃ kuṇanti.*

tae ṇaṃ Āsaseṇe visālaṃ nāma sīyaṃ rayāvei. tae ṇaṃ Sakke aṇegakhambhasayasanniviṭṭhaṃ aisayamaṇaharaṃ visālaṃ sīyaṃ karāvei. sā vi ya taṃ ceva sibiyam aṇupaviṭṭhā. tae ṇaṃ Pāse arahā sīyaṃ duruhittā puratthābhimuhe nisanne. tae ṇaṃ Āsaseṇarāiṇā vuttā samāṇā nhāyā savvālaṃkāravibhūsiyā bahave purisā sīyaṃ vahanti. tae ṇaṃ Sakke sīyāe dāhiṇillaṃ uvarillaṃ bāhaṃ geṇhai, Īsāṇe uttarillaṃ, carimadāhiṇaṃ heṭṭhillaṃ Balī, uttarillaṃ sesā devā jahārihaṃ. avi ya:

puvvim ukkhittā māṇusehiṃ sāhaṭṭharomakūvehiṃ |
pacchā vahanti sīyam asurindasurindanāgindā || 24 ||

aṭṭhaṭṭha maṃgalagā chattacāmaramahajjhayāiṃ ya purao patthiyāṇi. tao jaya jaya nandā jaya jaya bhaddā bhaddante savvakālaṃ ca dhamme tuha avigghe havau tti muhamaṃgaliya-m-āihiṃ abhinandijjamāṇo bahujaṇasahassehiṃ pecchejjamāṇo thuvvamāṇo aṃgulīhiṃ dāijjamāṇo pupphaṃjalīhiṃ pūijjamāṇo pae pae agghe paḍicchamāṇo bahunaranāriṇam aṃjalio dāhiṇahattheṇa mahayā iḍḍhisamudaeṇaṃ kiṃ ca varapaḍahabherijhallaridundubhisaṃkhasaehiṃ tūrehiṃ dharaṇiyale gayaṇayale tūranināuparamarammo nayarīo nikkhamittā gao āsamapayam ujjāṇaṃ. tattha ya asoyapāyavassa ahe sīyāo paccoruhai. Posabahulaekkārasīe puvvaṇhe sayam evālaṃkāraṃ omuyai. pasarantabāhasalilā Vammā devī haṃsalakkhaṇapaḍeṇaṃ paḍicchai. paṃcamutthiyaṃ loyaṃ karei. Sakko kosaṃ paḍicchai. Khīrasamudde sāharai. taṃ samayaṃ ca Sakkavayaṇeṇa devāṇa ya nigghoso turiyaninão gīyarao uvarao. tāhe tīsaṃ vāsāim agāram āvāsittā aṭṭhamabhatteṇaṃ apāṇaeṇaṃ devaisamādāya tihi purisasaehiṃ saha nikkhanto. bhaṇiyaṃ ca:

siddhāṇa namokkāraṃ kāūṇa abhiggahaṃ tu so giṇhai |
savvaṃ me akaraṇijjaṃ pāvaṃ ti carittam ārūḍho || 25 ||

takkhaṇaṃ ca uppannaṃ maṇapajjavanāṇaṃ. tao paṃcasamio tigutto khantikhamo nimmamo niddoso nisaṃgo lābhālābhe sahe dukkhe nindāpasaṃsāsu ya samo tavasaṃjameṇa appāṇaṃ bhāvemāṇo viharai. surāsurā vi bhayavao Pāsassa nikkhamaṇamahimaṃ karettā Nandīsare aṭṭhāhiyaṃ karenti. saṭṭhāṇaṃ ca paḍigayā. bhayavaṃ pi nayarāsannasaṇṭhiyaṃ patto tāvasāsamaṃ. tattha ya atthamio diṇayaro ti kaliūṇa tappaesam saṇṭhiyakūlāsannasaṇṭhiyavaḍapāyavassa ahe ṭhio kausaggeṇaṃ.

io ya so Kamaḍhajīvo Mehamālī asuro avahiṇā nāūṇa attaṇo vaiyaraṃ sumarīūṇa puvvaverakāraṇaṃ samuppannativvāmariso samāgao jattha bhayavaṃ. pāraddhā teṇa sīhārūveṇa uvasaggā. avi ya:

sīhehi ghorarūvehiṃ tikkhanaharehiṃ dīhadāḍhehiṃ |
cauhi u gayarūvehiṃ sarosakayadantapahārehiṃ || 26 ||
karagahiyakattiehiṃ khuhiyakayanto vva ghorarūvehi |
veyālehi ya bhayavam kayatthio garuyadaṃsaṇehiṃ || 27 ||
emāi bahuvihāyaṃ Kamaḍheṇavasaggio vi pāveṇaṃ |
Pāsajiṇo dhīramaṇo na khuhio dhammajjhāṇāo || 28 ||

acaliyabhāvaṃ ca nāūṇaṃ jaleṇaṃ bolettā maremi tti samparihāya pāraddhā teṇa vijjugajjiyapavaṇubbhaḍā mahāvuṭṭhī. tīe jaleṇa j ā v a *bolio bhayavaṃ* j ā v a *nāsiyavivaraṃ. etthantare caliyaṃ Dharaṇindassa āsaṇaṃ. pautto 'vahiṇā ya muṇio bhayavao vaiyaro. samāgantūṇa turiyaṃ sāmiṇo sīsovari raiyaphaṇiphaṇamaṇḍaveṇa sesasarīrapāsesu ya variyaphaṇisarīreṇa*

nivārio jalabharo. pāraddhaṃ ca purao bahuvihāujjaveṇuvīṇāgiyaṇāehiṃ ghaṇanigghoso uvaghāyogaṃ pavarapekkhaṇayaṃ. daṭṭhūṇa ya taṃ tārisaṃ mahāisayaṃ dhīrattaṃ ca bhayavao garuyavimhayakhittamāṇaso samuvasantadappo so asuro paṇamiūṇa ya jiṇaṃ gao niyayaṭṭhāṇaṃ. Dharaṇindo vi niruvasaggaṃ ṇāūṇa gao saṭṭhāṇaṃ.

Pāsasāmissa nikkhamaṇadiṇāo caurāsīdivasovari Cettakiṇhacautthīe aṭṭhamabhattante puvvaṇhe āsamapae asogataruheṭṭhe silāpaṭṭae suhanisannassa suhajjhavasāṇassa apuvvakaraṇāiṃ kameṇa sāmāṇiyakhavagaseḍhissa khīṇaghāikammacaukkassa sayalaloyāloyāvabhāsayaṃ samuppannaṃ kevalaṃ nāṇaṃ. caliyāsaṇā samāgayā surasaṃghā. Vāukumārehiṃ parisohie joyaṇamette āsitte ya gandhavāriṇā Meghakumārehiṃ maṇirayaṇacitte tammi viraiyaṃ surehiṃ samosaraṇaṃ. tammajjhe sīhāsaṇovaviṭṭho puratthābhimuho rayayakaṇayarayaṇapāgāravalayattiyanihehiṃ nāṇadaṃsaṇacaraṇehiṃ va sasikiraṇujjalacāmarajuyalacchaleṇa dhammasukkajjhāṇehiṃ va chattattayarūveṇaṃ bhuvaṇattayapasariyakittipuṃjehiṃ va sevākougeṇa paḍivannamuttihi virāyamāṇo sadevamaṇuyāsurāe parisāe joyaṇanīhāriṇā sareṇa dhammaṃ kārei:

bho bhavvā caugaisaṃsāro esa ghoraduhapauro |
saraṇaṃ na ettha annaṃ dhammaṃ Jiṇadesiyaṃ mottuṃ ‖ 29 ‖
hiṃsāiviraīrūvaṃ to taṃ maṇavayaṇakāyasupauttaṃ |
indiyakasāyaniggahapavarajahasannio kuṇaha ‖ 30 ‖
mā mahubindusamāṇe visayasuhe sajjiūṇa tucchammi |
nirayāivivihadukkhāṇa bhāyaṇam appāṇaṃ kuṇaha ‖ 31 ‖
aivallabhā vi piyaro aipiyā puttabhāibhajjāo |
saisaṃcio vi attho na tammi duhasaṃkaḍe saraṇaṃ ‖ 32 ‖
egamaṇo esa jaṇo parikissai jaha kuḍambakajjammi |
taha jai Jiṇindadhamme tā pāvai mokkhasokkhaṃ pi ‖ 33 ‖

emāi soūṇa paḍibuddho bahulogo. pavvāviyā gaṇaharā. surā vi kevalimahimaṃ kāūṇa Nandīsaravaradīve jattaṃ ca kāūṇa gayā saṭṭhāṇam. Pāso vi bhayavaṃ tiphaṇiphaṇālambaṇo sattaphaṇiphaṇālambaṇo vā vāmadāhiṇapāsesu vairoṭṭadevīdharaṇindehiṃ pajjuvāsijjamāṇo piyaṃguvannadeho navarayaṇisamūsio Ariṭṭhanemititthapalaṭṭaṇeṇa niyatitthaṃ pavattanto bhavvasattapaḍibohaṇatthaṃ caūtisāisayasameo puhavimaṇḍale viharai.

Pāsassa ṇaṃ bhayavao dasa gaṇā dasa gaṇaharā hotthā. Ajjadinnappamuhā solasasamaṇasahassā Pupphacūlappamuhā aṭṭhatīsa-m-ajjiyāsahassā; Suṇandappamuhāṇaṃ samaṇovāsagāṇaṃ egaṃ sayasahassaṃ causaṭṭhī ya sahassā; Suṇandappamuhāṇaṃ samaṇovāsiyāṇaṃ tiṇṇi sayasahassā sattāvīsam ca sahassā; aḍḍhaṭṭhasayā coddasapuvvīṇaṃ; coddasasayā ohiṇāṇīṇaṃ; dasa sayā kevalaṇāṇīṇaṃ; ekkārasa sayā veuvvayāṇaṃ; aḍḍhaṭṭhamasayā viulamaiṇaṃ; chacca sayā vāīṇaṃ; bārasa sayā aṇuttarovavāiyāṇaṃ. ukkosiyāe sāparivārasaṃpayā hotthā.

tae ṇaṃ Pāse arahā bhavakamaladiṇāyare desūṇāiṃ sattari varisāiṃ kevalipariyāeṇaṃ viharittā egaṃ vāsasayaṃ savvāuyaṃ pālāittā āuyāvasāṇe Saṃmeyam āgao. tattha samaṇāṇaṃ samaṇīṇaṃ sāvayāṇaṃ sāviyāṇaṃ savvaparisāya micchattāisaṃsārapahaṃ sammadaṃsaṇāimokkhamaggaṃ pasiṇāiṃ ca vāgaranto māsabhattante uddhaṭṭhio vagghāriyapāṇī selesīpaḍivanno khīṇabhavopaggāhikammaṃso tetīsāe aṇagārehiṃ sammaṃ Sāvaṇasuddhaṭṭhamīe siddhiṃ patto.

caliyāsaṇā vinnāyavaiyaro nirāṇando vimaṇo aṃsupuṇṇanayaṇo sogāūriyahiyao samāgao Sakko Jiṇasarīrayaṃ tipayāhiṇīkāūṇa naccāsanne nāidūre paccuvāsanto ciṭṭhai. vayai ya:

pasarai micchattatamaṃ gajjanti kutitthisosiyā ajja |
dubbhikkhaḍamaraverāinisiyarā hunti sappasarā ‖ 34 ‖
atthamie jayasūre maulei tamaṃmi saṃghakamalavaṇaṃ |
ullasai kumayatārā niyaro vi hu ajja jiṇa Pāsa ‖ 35 ‖
tamagasiyasasiṃ va nahaṃ vijjhāya paīvayaṃ ca nisibhavaṇaṃ |
Bharaham iṇaṃ gayasohaṃ jāyam aṇāhaṃ ca pahu ajja ‖ 36 ‖

evaṃ savvasuravarā vi. Sakko vi gosīsacandaṇadārūhiṃ tiṇṇi ciyāo karei. khīroyajaleṇa bhayavao dehaṃ ṇhāvettā gosīsacandaṇeṇāṇulimpittā haṃsalakkhaṇasāḍayaṃ ca nivāsittā savvālaṃkāraṃ karei. sesadevā gaṇaharāṇaṃ sarīrāim evaṃ karenti. tao Sakko tiṇṇi siyāo karei. tatthegāe Jiṇadehaṃ āroviya ciyagāe ṭhavei. sesadevā dohiṃ sīyāhiṃ gaṇahārāṇa gārasarīrāim āroviya dosu ciyāsu ṭhaventi. Sakkāeseṇa Aggikumārā ciyagāsu aggiṃ viuvventi. Vāyakumārā ya vāuṃ. sesadevā kalāguru-m-āipavaradhūyaṃ ghayaṃ mahuṃ ca kumbhaggassopakkhivanti. sāmiesu ya maṃsāisu Mehakumārā devā khīroyajaleṇa nivvavanti ciyāo. Sakko uvarimaṃ dāhiṇaṃ haṇuyaṃ, Īsāṇo vāmaṃ, Camaro heṭṭhillaṃ dāhiṇaṃ, Balī vāmaṃ, sesā aṃgovaṃgāiṃ geṇhanti. ciyagāsu ya mahante thūbhe kuṇanti. nivvāṇamahimaṃ ca kāūṇa Sakko Nandīsare gantūṇa puratthima-Aṃjaṇagapavvae Jiṇāyayaṇamahimaṃ karei. tasseva cauro logapālā tasseva Aṃjaṇapavvayassa pāsavattisu causu Dahimuhanagesu siddhāyayaṇamahimaṃ kuṇanti. Īsāṇe uttarille Aṃjaṇage, Camaro dāhiṇille, Balī pacchimille tesiṃ logapālā taheva Jiṇamahimaṃ kuṇanti. Sakko savimāṇaṃ gantūṇa muhassa sabhāmajjhaṭṭhiyamaṇavagakhambhāo uvāriūṇa vaṭṭasamuggayaṃ sīhāsaṇe nivesittā Jiṇasakahāo pūei. Pāsajiṇahaṇuṃ pi tattheva pakkhivai. evaṃ savvadevā vi.

paṃcasu vi kallāṇagesu Visāhā nakkhattaṃ bhayavao āsi tti.

Übersetzung.

Hier in dem Kontinent *Jambudvīpa*, in *Bhāratavarṣa* (Indien), in der Stadt *Potana*[1]) (lebte) ein König, namens *Aravinda*; dessen

1) Vgl. Hem. Par. I, 92.

purohita, ein Laiengläubiger, namens *Viśvabhūti*, hatte eine Gattin, genannt *Anudharī*. Sie hatte zwei Söhne, *Kamaṭha*[1]) und *Marubhūti*. Mit der Zeit nahmen sie sich Frauen, *Varuṇā* und *Vasuṃdharā*. Als nun die beiden, *Kamaṭha* und *Marubhūti*, aufgewachsen waren, starb der rechtgläubige *Viśvabhūti* und gelangte in die Götterwelt. *Anudharī* aber, in deren Körper die Lebenskraft durch die Trennung von ihrem Gatten verdorrte, starb (auch). Und nachdem *Kamaṭha* seinen Eltern den letzten Dienst erwiesen hatte, wurde er *purohita*. *Marubhūti* aber lebte keusch und widmete sich ganz und gar der (heiligen) Lehre. Als nun *Kamaṭha* dessen Frau, *Vasuṃdharā*, deren entzückende Jugend(schönheit) zum Vorschein gekommen war[2]), erblickte, geriet sein Herz in Erregung. Er begann in (großer) Aufregung[3]) mit ihr zu sprechen; sie aber vermochte es nicht, die Liebe zu bezwingen, sondern haftete an ihm wie ein Theaterpublikum an dem Schauspieldirektor[4]). Wie nun *Varuṇā* den Fortgang dieses unerlaubten Verhältnisses bemerkte, geriet sie vor Eifersucht ganz außer sich[5]) und erzählte es dem *Marubhūti*. Er gab ihr keine Antwort, sagte aber zu den zweien: „Ich werde in ein anderes Dorf gehen“ und verließ sein Haus. Abends vermummte er sich dann als ein „*hāhā*“ rufender[6]) Bettler und sprach mit verstellter Stimme zu *Kamaṭha*: „Gib mir, dem Hauslosen, einen Ruheplatz, um (mich) gegen die Kälte zu schützen“. *Kamaṭha*, der den wahren Sachverhalt nicht erkannte, sprach aus Mitleid (zu ihm): „Guter Bettler, verweile nach Belieben hier im Elefantenstalle“[7]). Wie nun *Marubhūti* dort weilte, bekam er ihre Sünde ganz und gar zu sehen; und weil er es nicht aushalten konnte und aus Furcht wegen der üblen Nachreden der Leute nichts dagegen tat, so ging er aus (dem Stalle) und begab sich weg. Frühmorgens ging er hin und meldete es dem Könige. Jener wurde sehr zornig und gab seinen Leuten Befehl; von diesen wurde *Kamaṭha* unter widerlichem Trommelschall, einen Kranz von *sarāva*-(Blüten?)[8]) um den Hals, auf einen Esel gehoben und durch Kund-

1) *Kamaṭha* kommt als Name verschiedener Personen (u. a. MBh. II, 117) bei BR. vor.

2) Vgl. *yāuvanodbheda* Ragh. 5, 38, von Mallinātha durch *āvirbhāva* erklärt.

3) *savikāram*.

4) Die Übersetzung der Worte *pāsiyavīre raṃgo vva* ist äußerst unsicher. Da aber *raṃga-* unzweifelhaft = skt. *raṅga-* „Theater, Zuschauer“ ist, und *pāśikā* „Strick“ bedeutet, also *pāśika-vīra-* ein scherzhafter Name des *sūtradhāra* sein könnte, habe ich jene Wiedergabe gewagt.

5) *naḍai* = *gup-* „verwirrt werden“ He. IV, 150.

6) *hāhābhūta-*, vgl. BR. s. v.

7) *catura-* „Elefantenstall“ H. 998.

8) Was darunter zu verstehen ist, weiß ich nicht; „Blüten“ ist nur eine Vermutung von mir. Ein Verbrecher trägt sonst einen Kranz von *karavīra*-Blüten (*k.* „Nerium odorum“, p. *kaṇavera-* Jāt. III, p. 59. 62), vgl. z. B. Mṛcch. Akt X, v. 21 (p. 263 ed. Parab.).

gebung vor allen Leuten als „durch und durch ein Übeltäter“ ausgerufen(?)[1]) und aus der Stadt geführt[2]). Als er nun derart verhöhnt geworden war, wurde er unmutig; es entstand bei ihm ein tiefer Drang zur Weltflucht, und so ergriff er die Utensilien eines Asketen und begann schwere Buße zu üben. Als *Marubhūti* dies zu hören bekam, wurde er von Reue ergriffen und begab sich zu *Kamaṭha*, um ihn zufrieden zu stellen. Er fiel ihm zu Füßen. Dieser aber erinnerte sich seines Zorns über die Beschimpfung, nahm einen großen Stein, der in der Nähe lag, und ließ ihn auf den Kopf des vor ihm knieenden *Marubhūti* fallen. Von diesem Schlag starb *Marubhūti* laut schreiend[3]) und wurde als ein großer Elefant, der Führer einer zahlreichen Herde, im *Vindhya* wiedergeboren.

Nun befand sich einmal zur Herbstzeit König *Aravinda*, sich mit seinem Harem belustigend, auf dem Dache des Palastes. Da sah er, wie eine schönglänzende, das Himmelsgewölbe bedeckende, liebliche Herbstwolke sich erhob und im selben Augenblick wieder vom Winde fortgerissen wurde; und als er dann über das wahre Wesen der im Augenblick hinfälligen Existenz nachdachte, erlangte er das transzendente Wissen[4]), überließ trotz des Widerstandes seiner Umgebung seinem Sohne das Reich und wurde Einsiedler. Einmal während seiner Wanderung begab er sich mit dem Großkaufmann *Sāgaradatta* zusammen zur Verehrung des Berges *Sammeta* hin[5]). Und ehrfurchtsvoll[6]) fragte ihn *Sāgaradatta*: „Ehrwürdiger, wo wirst du hingehen?“ Der Heilige antwortete ihm: „(Ich gehe) auf eine Pilgerfahrt“. Der Kaufmann fragte: „Welche ist dann deine Lehre?“ Von dem Heiligen wurde ihm die Lehre, die sich auf Mitleid, Freigebigkeit und Disziplin gründet, im Detail verkündet. Als der Kaufmann dies gehört, wurde er ein Laiengläubiger. Auf ihrer Fahrt kam nun die Karawane allmählich nach dem großen Walde, wo der Elefant (früher *Marubhūti*) lebte, erblickte dort einen großen Waldsee und ließ sich an seinem Ufer nieder. Unterdessen kam nun jener Elefant, von vielen Weibchen umgeben, gerade nach diesem See, um Wasser zu trinken. Wie er nun spielend Wasser getrunken hatte, stieg er auf den Rand des

1) Dies ist möglicherweise die Bedeutung von *pherio*, das ich sonst nicht kenne.

2) Weil er ein Brahmane war, konnte er natürlich nicht hingerichtet werden, vgl. Kauṭ. p. 220.

3) Vgl. skt. *ā-raṭ-*, kl. und Ap. *raḍaṃtaü* Hc. IV, 445 (Pischel, Apabhraṃśa p. 44).

4) *avadhijñāna* „die transzendente Erkenntnis materieller Dinge“, Tattvārthas. I, 9. 21 ff.; ZDMG. 60, 294. 297.

5) Hierin liegt offenbar eine der in diesen jainistischen Heiligenlegenden sehr zahlreichen Inkonsequenzen. Der Grund der Heiligkeit des Berges *S.* war eben der, daß Pārśva auf seiner Spitze starb (KS. § 168). Hier handelt es sich ja aber um die Vorgeschichte des Pārśva!

6) Eigl. „sich verneigend“.

Ufers und blickte sich um, bekam das Karawanenlager zu sehen und lief hin, um es zu zerstören. Als nun die Leute ihn so herankommen sahen, liefen sie weg. Der Heilige aber, der durch sein übernatürliches Wissen (alles) durchschaute, blieb in asketischer Positur an seinem Ort. Als der Elefant nun den ganzen Platz des Karawanen(lagers) umlaufen hatte[1]), erblickte er den großen Heiligen. Er lief ihm entgegen. Als er ihm aber nahe kam und ihn ansah, legte sich seine Wut und er stand unbeweglich wie bossiert[2]) da. Als ihn der Heilige in diesem Zustand sah, sprach er, um ihn zu erleuchten, nachdem er mit seiner Askese aufgehört hatte: „Na, na, *Marubhūti*, erinnerst du dich meiner, des Königs *Aravinda*, nicht, — nicht deines früheren Daseins?“ Als er dies gehört hatte, erwachte in ihm die Erinnerung seiner (früheren) Existenzen und er fiel dem Heiligen zu Füßen. Von dem Heiligen wurde er nach einer detaillierten Belehrung zum Laiengläubigen gemacht. Dann ging der Elefant seines Weges. Unterdessen sahen die Karawanenleute[3]), daß der Elefant sich beruhigt hatte, und sammelten sich wieder alle, fielen dem Heiligen zu Füßen und nahmen in Ehrfurcht die Lehre an, die da in Mitleid usw. ihren Anfang hat. Nachdem nun die Karawane und der Heilige ihre Obliegenheiten getan hatten, setzten sie mit ihren Geschäften ganz vergnügt wieder ihre Reise fort.

Aber der Einsiedler *Kamaṭha*, dessen Zorn durch den Untergang des *Marubhūti* nicht zu Ende war, wurde, als er am Ende seines Lebens hinschied, als eine Giftschlange[4]) wiedergeboren. Als nun diese im *Vindhya*walde herumschlich, erblickte sie jenen großen Elefanten, der in einen Sumpf gesunken[5]) war. Von ihr wurde der Elefant in die Schläfe gebissen. Obwohl durch die Qual des Giftes überkommen, hielt er es doch seiner Frommergebenheit wegen aus und wurde als ein Gott im *Sahassārakappa* wiedergeboren. Die Schlange aber starb im selben Augenblick und wurde als ein eine Zeitperiode von 17 *sāgaropama*'s lebender Bewohner des fünften Höllenkreises[6]) wiedergeboren.

Dann fiel aber jener Gott (der frühere Elefant) herunter und wurde im Kontinent *Jambudvīpa*, in *Pūrvavideha*, im Lande *Sukaccha*, auf dem Berge *Vāiṭāḍhya*, in der Stadt *Tilaka* als Sohn des *vidyādhara Vidyudgati* und der Königin *Kanakatilakā*, namens *Kiraṇavega* geboren. Nachdem er das ihm allmählich zuteil gewordene Reich regiert hatte, wurde er Einsiedler bei *Suragurusūri*.

1) *daramalinta-* pt. pr. zu **daramalei*, offenbar zu *dram-* „laufen“.

2) Vgl. *lepyamaya-* bei BR.

3) Was *savvojjo* ist, weiß ich nicht; vielleicht *savojjho* = **sa-voḍhya*, etwa „mit ihren Waren“.

4) Was *kukkuṭasarpa-* bedeutet, weiß ich nicht; Deśīn. 2, 37 gibt *kukkuḍo mattaḥ*, was aber nicht hilft.

5) *khutta-*, vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 286.

6) D. h. *Dhūmaprabhā*, wo 100 000 verschiedene Höllen sind, Tattvārthas. III, 1 ff.

Er wurde ein alleinlebender Asket. Einmal begab er sich durch die Luft nach dem Kontinent *Puṣkaravara*[1]). Sich dort in der Nähe des *Kanakagiri* in Positur stellend, begann er verschiedene Askesen zu üben. Und jener Höllenbewohner (die frühere Schlange), von dort aus hingelangt, war in der Nähe desselben *Kanakagiri* eine große Schlange geworden. Als sie den Heiligen sah, wurde sie wütend und biß ihn in alle Glieder. Der Heilige, der seinem Schicksal gemäß starb, wurde im *Acyutakalpa*, in der himmlischen Wohnung *Jambudrumāvarta*, als ein Gott wiedergeboren. Die große Schlange starb mittlerweile auch und wurde nochmals als ein siebzehn *sāgaropama*'s lebender Bewohner des fünften Höllenkreises wiedergeboren. Der Gott (früher *Kiraṇavega*) fiel von dort herunter und wurde hier in dem Kontinent *Jambudvīpa*, in *Aparavideha*, im Lande *Sugandha*, in der Stadt *Sukhaṃkarā* als Sohn des Königs *Vajravīrya* und seiner Gemahlin *Lakṣmīmatī*, namens *Vajranābha*, geboren. Nachdem er das ihm allmählich zuteil gewordene Reich regiert hatte, überließ er es seinem Sohne *Cakrāyudha* und wurde bei dem Jina *Kṣemaṃkara* Asket. Nachdem er dann durch Übung in verschiedener Askese manche Fähigkeiten erworben hatte, begab er sich nach dem Lande *Sukaccha*. Als er nun dort ohne feste Wohnung lebte, kam er nach *Jvalanagiri*. Nach dem Sonnenuntergange blieb er dort in Positur stehen. Dann begab er sich in der Morgendämmerung weiter.

Jener Höllenbewohner (die frühere Schlange) aber, von dort fortgezogen und in dem *saṃsāra* umherirrend, wurde in der Nähe des *Jvalanagiri* in einem schrecklichen Walde als ein waldwandernder *cāṇḍāla* wiedergeboren. Als dieser sich auf die Jagd begab, erblickte er zuerst den Heiligen. Wegen des aus früheren Geburten stammenden Hasses dachte er: „(Dies ist) ein böses Omen"[2]), und nachdem er den Bogen bis zum Ohr gezogen hatte, verwundete er ihn mit einem Pfeile. Davon wurde des Heiligen *Vajranābha* Körper hinfällig, er starb und wurde der Gott *Lalitāṅga* in der mittleren *Grāiveya*-Region[3]). Als der waldwohnende *cāṇḍāla* den Heiligen tot sah, dachte er: „Ich werde ein großer Bogenschütze werden" und wurde vergnügt. Späterhin starb er und wurde im siebenten Höllenkreise in der Hölle *Rāurava* wiedergeboren.

Und der Gott (früher *Vajranābha*), von dort gefallen, wurde hier im Kontinente *Jambudvīpa*, in *Pūrvavideha*, in *Porāṇapura* als Sohn des Königs *Kuliśabāhu* und der Königin *Sudarśanā*, namens *Kanakaprabha* wiedergeboren. Allmählich wurde dieser ein Weltbeherrscher. Einmal, als er sich oben auf dem Palaste befand, sah er eine Menge Götter, die sich zur Anbetung nach *Gaiyanaha* (?) be-

1) *Puṣkaravara* ist der dritte der großen Kontinente (s. ZDMG. 60, 312).

2) Etwas ähnliches wird wohl **avaśakuna*-, das ich sonst nirgends finde, bedeuten.

3) Falls man den Ausdruck „die mittlere" unterstreichen darf, wäre damit die fünfte gemeint, da es neun Graiveya-Regionen gibt (Tattvārthas. IV, 20)

gaben. Als er dies gesehen, bekam er die Ankunft des *tīrthakara Jagannātha* zu wissen und ging hinunter, um ihn zu verehren. Er begrüßte den *tīrthakara*; als er sich hingesetzt hatte, erteilte der Ehrwürdige eine Belehrung, die den Überdruß am Weltleben erzeugte. Dann begrüßte ihn der Weltherrscher und begab sich in die Stadt, der Ehrwürdige aber lebte nach Belieben dort. Nach einiger Zeit, als der Weltbeherrscher *Kanakaprabha* über die Belehrung des *tīrthakara* nachdachte, entstand bei ihm das Gedächtnis der (früheren) Geburten, er sah seine Existenzen im *Acyuta-(kalpa)* usw., wendete seine Gedanken vom *saṃsāra* weg und nahm das Gelübde beim *tīrthakara Jagannātha*. Einmal kam er bei seiner Wanderung nach einem großen Walde, namens *Kṣīravana*, und stellte sich auf dem *Kṣīramahāgiri* gegen die Sonne gewandt in Positur.

Und jener Höllenbewohner (der frühere waldlebende *cāṇḍāla*) kam von dort aus[1]) herbei und wurde eben in diesem *Kṣīra*-Walde in einer Schlucht des Berges *Kṣīra* als Löwe geboren. Als er einmal umherschweifte, kam er in die Nähe des Heiligen. Indem dann sein alter Haß wieder aufflammte, tötete er den Heiligen. Da er während der Versenkung starb und an den Namen des *tīrthakara* dachte, wurde er als ein zwanzig *sāgaropama*'s lebender Gott in *Prāṇatakalpa* in dem Götterhause *Mahāprabha* wiedergeboren. Der Löwe aber, nachdem er lange im *saṃsāra* umhergewandelt war, wurde wegen seines *karman* in einer Brahmanenfamilie als Brahmane geboren. Als Folge seiner bösen (Handlungen) ging, als er eben geboren war, seine ganze Familie, Vater, Mutter, Bruder usw. zugrunde. Der Brahmanenknabe selbst aber wurde aus Mitleid am Leben erhalten und erreichte das Jugendalter. Als er in vielfacher Weise von den Leuten schlecht behandelt wurde[2]) und sich nur mit Not durch die ihm zukommende Nahrung erhielt, wurde er der Welt überdrüssig. Er wurde ein im Walde (lebender) Asket, der sich mit Knollen, Wurzeln und Früchten ernährte. Dort übte er die vielfache Askese der Unwissenden (?)[3]), die Askese der fünf Feuer usw.

Dieser Gott (früher der Weltherrscher *Kanakaprabha*) aber fiel am vierten Tage der dunklen Hälfte des *Cāitra*-Monats vom *Prāṇatakalpa* herunter und wurde hier im Kontinente *Jambudvīpa*, in Indien, im *Kāśī*-Lande, in der Stadt *Vāṇārasī* in der Mitternacht, als (der Mond mit) *Viśākhā* in Konjunktion stand, im Leibe der Königin *Vāmā*, der Gemahlin des Königs *Aśvasena*, empfangen, um der 23. *tīrthakara* zu werden. Und jener Ehrwürdige, mit dem dreifachen Wissen[4]) ausgestattet, wußte: „ich werde herunterfallen" — wußte aber nicht, wann er gerade fiel — er wußte:

1) Nämlich aus der Hölle.
2) S. über *khiṃsai* Leumann, Aup. S. s. v.; Verf. IF. 35.
3) *aṇṇāṇatavovisesam* = *ajñānatapoviśeṣam* ist mir nicht klar.
4) D. h. *śruta*°, *mati*° und *avadhijñāna*, vgl. Tattvārthas. I, 22.

„ich bin gefallen". Und in jener Nacht sah die Königin *Vāmā* die sehenswerten vierzehn großen Träume, nämlich: Elefant, Stier, Löwe, Salbung[1]), Kränze, Mond, Sonne, Fahne, Topf, Lotusteich, Ozean, Götterhaus, Juwelenhaufen und Feuer[2]). Sehr zufrieden ging sie langsam hin und erzählte die (Träume) ihrem Gatten. Er, der eine unvergleichliche Freude zeigte, antwortete ihr: „Meine Liebe, du wirst einen Sohn bekommen, der mit allen (guten) Merkmalen versehen, ein Held, zu allen Zeiten erfolgreich ist". Als sie diese Worte des Königs hörte, wurde sie noch mehr vergnügt und freute sich sehr darüber. Und am Morgen, als er die Andacht verrichtet und in der Palästra mit Waffenübungen usw. sich abgemüht hatte, gebadet und mit allem Schmuck bekleidet war, setzte er sich in dem Audienzsaal nieder und ließ von hervorragenden Männern acht Lehrer, die da Traumdeuter waren, rufen. Geschmückt kamen sie herbei, nahmen auf Thronsesseln Platz und empfingen Ehrengaben von Blumen, Früchten, Kleidern usw. Die Königin *Vāmā* wurde hinter einen Vorhang plaziert. Nachdem sie die Träume erzählt hatte, fragte der König jene über ihre Bedeutung. Da sie sich nun unter sich über die Entscheidung des Lehrbuchs verständigt hatten, sagten sie: „Großer König, in unseren Lehrbüchern sind dreißig große und zweiundvierzig (gewöhnliche) Träume gedeutet. Unter diesen sehen die Mütter der *tīrthakara*'s und der Weltbeherrscher, wenn diese in ihren Leib hereingehen, die vierzehn großen Träume: ‚Elefant' usw. Die Mütter der *Keśava*'s, *Baladeva*'s und der Könige (aber) sehen jeweilig sieben, vier und einen großen Traum. Deswegen wird die Königin *Vāmā* nach Verlauf von neun Monaten entweder einen Herrscher über ganz Indien, einen Helden, einen Stammhalter seines Geschlechts, an allen Gliedern schön, mit allen Tugenden geschmückt, oder einen Propheten (*tīrthakara*) der Jinalehre, einen Schutzherrn der drei Welten, gebären". Als der König dies hörte, sträubten sich ihm vor übermäßiger Freude die Körperhaare; er entließ nach Ehrenbezeugungen die Lehrer und lebte sehr glückselig. Die Königin *Vāmā* verlebte froh und in ungebrochenem Glück die Zeit ihrer Schwangerschaft.

Doch jetzt begann *Śakra*'s Thron zu beben; er aber dachte gründlich über die Ursache der Erschütterung nach. Und mit Verwendung des transzendenten Wissens sah er, wie der Ehrwürdige in den Mutterleib trat. Dann erhob er sich vor Freude ganz verwirrt von seinem Thron. Er ging sieben oder acht Schritte auf den Ehrwürdigen zu, verbeugte sich dreimal, bog das linke Knie und stemmte das rechte auf die Erde, hob seine gefalteten Hände auf den Kopf und begann ihn zu preisen: „Heil sei dem Heiligen, Ehrwürdigen *bis*[3]) dem *Pārśva*, der die Stätte, die ‚der Weg der

1) Der Göttin *Śrī*.

2) Vgl. zu diesen Träumen die lehrreiche Abhandlung von Hüttemann im Baeßler-Archiv IV, p. 47 ff. (vgl. Abbild. p. 54).

3) Das Ausgelassene ist aus KS. § 16 zu ergänzen, vgl. SBE. XXII, 254 f.

Vollendung' heißt, zu erreichen verlangt, dem Manne von edler Geburt[1]), dem 23. *tīrthakara*! Ich begrüße, bei ihm angelangt, den sich hier befindlichen Ehrwürdigen. Möge der Ehrwürdige mich sehen!" Dann kam er nach *Vāṇārasī* und lobte die Mutter des Ehrwürdigen: „Du, o Göttergeliebte, bist glücklich, mit gutem *karman* ausgestattet[2]), hast eine schöne Frucht deiner Existenz erreicht, bist in der (ganzen) Dreiwelt preisenswert, in deinem Leibe ist der erste der Männer, das Juwel der Welt, der 23. *tīrthakara*, empfangen worden!" Wie dann *Śakra* die Muttter des Jina gepriesen hatte, ging er nach seinem Ort.

Die Königin *Vāmā* aber lebte froh und glücklich, indem sie, zu kalte und zu warme Speisen usw. meidend, ihren Embryo behütete. Und von dem Augenblick an, als er empfangen wurde, begannen die *Tiryagjṛmbhaka*-Götter auf *Śakra*'s Befehl alle große Schätze, die in Dörfern, Städten, Wildnissen usw. niedergelegt und ohne Eigner waren, in das Geburtshaus des Ehrwürdigen zu schleppen.

Nachdem nun die Schwangerschaftsgelüste der Königin in gebührender Weise erfüllt waren, gebar sie nach neun Monaten und acht und einem halben Tage am zehnten Tage der dunkeln Monatshälfte des *Pauṣya* glücklich einen Knaben. Bei ihr entstand große Freude. Dann bebten die Thronsessel der Oberinnen der *Dikkumārī*'s[3]). Als sie dann durch ihr transzendentes Wissen den Ehrwürdigen bemerkt hatten, fuhren die acht in der Unterwelt wohnenden Oberinnen der *Dikkumārī*'s, von einem Gefolge von viertausend fürstlichen Personen[4]), sieben(tausend) Soldaten[4]) usw. umgeben, von Freude erfüllt, indem sie dachten „dies ist die Sitte", mit großer Pracht in einem Götterwagen dahin und zogen dreimal von rechts um das Geburtshaus des Ehrwürdigen. Nachdem sie in der nordöstlichen Himmelsgegend den Wagen auf die Erde und unnahbar hingestellt hatten und aus ihm heruntergestiegen waren, verehrten sie dreimal den Ehrwürdigen und seine Mutter, legten ihre Hände auf den Kopf und sagten: „Heil sei dir, die du einen edelsteinartigen Embryo trägst, Mutter der Leuchte der Welt, Gebärerin des Edelsteins der Welt! Wir, die in der Unterwelt wohnenden Oberinnen der *Dikkumārī*'s, werden das Geburtsfest des *tīrthakara* feiern. Deswegen sollst du nichts fürchten." So sprechend machten sie die Erde im Umkreis von einer Meile um das Geburtshaus herum durch einen verändernden, wohlduftenden Wind von Gras, Blättern und Gehölz frei und reinigten sie. Danach hielten sie sich in der Nähe des Ehrwürdigen auf, indem sie:

---

1) *purisādāṇīya*, das sonst anders übersetzt wird (vgl. SBE. XXII, 271), ist wohl = **puruṣājāneya*- = **ājāneyapuruṣa*- „ein Mann von edler Geburt".

2) *kṛtapuṇya*.

3) Die *Dikkumāra*'s bilden die zehnte Abteilung der *Bhavanavāsin*'s.

4) Über *sāmānika* und *anīka* s. Tattvārthas. IV, 4 (ZDMG. 60, 317).

„Nach dem Untergang des Jina *Nemi*[1]), der Sonne[2]) der Welt, war Indien ohne einen Schutzherrn; in dir, der du alle Welten erleuchtest, hat es wieder einen gefunden (1).

Glücklich und gerecht ist hier der mit (guten) Merkmalen versehene König *Aśvasena*; preisenswert die Königin *Vāmā*, aus deren Leib der Ehrwürdige entsprungen ist (2).

Wir haben unser Ziel erreicht, unsere Göttlichkeit ist uns viel wert, da wir zum erstenmal (oder: zuerst von allen?) die Aufsicht bei der Geburtsfeier des Jina führen" (3).

und andere auf dasselbe ausgehende Lieder sangen. Ebenso kamen aus der Himmelswelt die acht, die auf der Spitze des *Mandara* wohnen, an und sangen. Wiederum veränderten sie den Wolkenregen[3]) und ließen einen Regen von Blumen und Wohlgerüchen fallen. Ebenso kamen die acht, die auf jedem der östlichen, südlichen, westlichen und nördlichen Absätze[4]) (des *Mandara*) wohnen, an und sangen. Wiederum standen sie da, der Reihe nach Kränze, Krüge, Wedel und Chowries in den Händen tragend. Ebenso kamen die vier, die auf jedem Absatz der Zwischengegenden wohnen, an. Und diese standen mit Leuchtern in den Händen in den vier Zwischengegenden singend um den Ehrwürdigen herum. Ebenso kamen die vier, die auf den Mittelabsätzen wohnen dahin *bis*[5]) „deswegen sollst du nichts fürchten" und machen für den Ehrwürdigen ein nabelähnliches Gefäß (?) von vier Finger großen Juwelen (?) zurecht .... Dieses füllten sie mit Edelsteinen. Darüber machten sie einen Kranz von gelbem Arsenik (?)[6]). Dann zauberten sie in drei Himmelsgegenden drei Fahnenstangen (?) hervor, in deren Mitte drei viereckige Häuser und darin drei Thronsessel standen. Dann nahmen sie den Heiligen auf die gefalteten Hände und die Mutter auf ihre Arme und setzten sie auf den Thronsessel in der Halle der südlichen Fahnenstange. Nachdem sie sie mit hundert- und tausendfach gekochtem Öl eingerieben hatten, salbten sie sie mit wohlriechender Salbe[7]). Dann setzten sie sie auf den Thron der östlichen Halle, und nachdem sie durch die Götterdiener[8]) aus *Cullahimavant* Holzscheite aus *Gośīrṣa*-Sandel[9]) hatten holen lassen, machten sie mit den Reibhölzern Feuer, zündeten es mit den Holzscheiten an und brachten Spenden dar, verrichteten die Geburts-

1) *Ariṣṭanemi*, der 22. *tīrthakara*.

2) Eigl. „Lampe".

3) Cfr. Deśīn. 7, 35: *vaddalaṃ tathā vakkaḍaṃ durdinam | vakkaḍaṃ nirantaravṛṣṭir ity eke* ||

4) So etwas muß wohl hier *rucaka-* bedeuten, vgl. BR.

5) Vgl. oben p. 343.

6) Dies bedeutet gewöhnlich *hariyāliyā* = *haritālikā*; Deśīn. 8, 64 hat aber auch *hariāli dūrvā*.

7) Vgl. skt. *udvartana-*.

8) *Ābhiyogya*, vgl. Tattvārthas. IV, 4.

9) *Gośīrṣa*-Sandel ist nach Kauṭ. p. 78 *kālatāmra* und *matsyagandhi*.

zeremonie und banden ein Schutzamulett[1]) fest. Sie nahmen zwei mit Perlen und Edelsteinen besetzte goldene Näpfe (?)[2]), brachten diese bei den Ohren des Ehrwürdigen zum Klingen (?) und sagten:

. . . .

dann nahmen sie die Mutter des *tīrthakara* in ihre Arme, setzten sie in dem Schlafzimmer des Geburtshauses nieder und stellten den Ehrwürdigen an ihre Seite. Dann standen sie singend da.

Unterdes begann aber der Thron des Götterkönigs *Śakra*, dessen Elefant *Airāvaṇa* (ist), des Keulenträgers, wie er in der Halle *Sudharmā* ruhig dasaß, zu wanken. Verwirrt legte *Śakra* sein transzendentes Wissen an und sah den *tīrthakara*. Da schlug sein Herz hoch vor Freude; mit Diadem, mit Armspangen, Ohrringen und Halskette geschmückt erhob er sich schnell von seinem Throne, zog seine edelsteingeschmückten Schuhe aus, legte sein äußeres Kleid über die linke Schulter und ging sieben bis acht Schritte vorwärts gegen den Ehrwürdigen *bis* „möge der Ehrwürdige mich sehen" so begrüßte er ihn, verbeugte sich vor ihm und setzte sich, gegen Osten gewandt, auf dem Thron nieder. Dann dachte er: „Für die Götterkönige der vergangenen, jetzigen und kommenden Zeit ist es Sitte, daß der Ehrwürdigen Geburtsfest gefeiert wird", ließ *Hariṇegamesī*, den Gott, der die Fußtruppen kommandierte, rufen und befahl ihm: „Höre einmal, Göttergeliebter, schlage dreimal in der *Sudharmā*-Halle die eine Meile im Umkreis messende Glocke *Sughoṣa* und melde den im *Saudharma*-Himmel wohnenden Göttern und Göttinnen!" Nach diesem Befehl eilte *Hariṇegamesī* froh und vergnügt hin und schlug dreimal auf die hochtönige, donnerschallende Glocke *Sughoṣa*. Bei ihrem Widerhall begannen in den (anderen) 3 199 999 Götterhäusern[3]) die ebensoviel hunderttausend Glocken zu klingen. Als nun der *Saudharma*-Himmel durch den hunderttausendfachen Widerhall gleichsam verändert (?) wurde und der Glockenklang aufhörte, (dachten) die immer ihren Genüssen frönenden Götter: „Was ist denn das?" und horchten verwirrt zu. Um sie zu benachrichtigen, sprach er dann mit lauter Stimme: „Höret mich, Götter und Göttinnen! *Śakra* macht (folgendes) bekannt: ‚In Indien ist der 23. *tīrthakara* geboren'. Versammelt euch deswegen mit allen Kräften zur Feier seiner Geburt!" Wie sie dies hörten, wurden sie froh und vergnügt, und indem sie einsahen: „Dies ist die Sitte", sammelten sie sich ohne Ausnahme bei *Śakra*, einige aus Liebe für den *tīrthakara*, andere aus Neugierde (ihn) zu sehen, andere (wieder) wegen des

---

1) Das wird wohl *poṭṭaliya-* bedeuten; Deśīn. 2, 34 sagt *kunṭī poṭṭalam | vastranibaddham dravyam |* Das Wort ist offenbar selbst ein *deśīśabda*.

2) *vaṭṭaga-* kenne ich nicht, vgl. aber *vaṭṭaya-* in Ausg. Erz. p. 60, 25 (J. J. Meyer, Hindu Tales p. 206, n. 4).

3) Es sind nämlich im *Saudharmakalpa* 3 200 000 *vimāna*'s (vgl. ZDMG. 60, 322); hier wird natürlich *Sudharmā* abgerechnet.

Befehls des *Śakra*. Dann ließ *Śakra* den Götterdiener *Pālaka* rufen und befahl ihm, ein Götterhaus, auf mehreren hundert Pfeilern ruhend, ganz aus Edelsteinen gemacht, durch Reihen von sich bewegenden Glöckchen lieblich klingend, hunderttausend Meilen breit und fünfhundert Meilen hoch, durch Zauberkunst herzustellen. Auf drei Seiten des (Götterhauses machte er) Treppen und vor ihnen Torbogen auf der Mitte des Hauses; danach das eigentliche Haus; in dessen Mitte eine Perlen-Unterlage, acht Meilen in Länge und Breite und fünf Meilen in Höhe, auf deren Mitte einen Thronsessel. Nordwestlich, nördlich und nordöstlich auf dieser (Unterlage) stellte er für die 84 000 Götterfürsten (im Gefolge) *Śakra*'s ebensoviele Sessel in Ordnung, an der östlichen Seite für die acht Hauptgemahlinnen, an der südöstlichen Seite für die zwölftausend Götter des inneren Hofstaates, an der südlichen für die vierzehntausend des mittleren und an der südwestlichen für die sechzehntausend des äußeren Hofstaates; an der westlichen Seite aber für die sieben Generäle der göttlichen Truppen. Um den Thron herum machte er in allen vier Richtungen Stühle für die 84 000 Leibgardisten[1]) der Götter.

Da nun *Śakra* eine mit allen Schmucksachen gezierte Zaubergestalt angelegt hatte, wandelte er mit seinen acht Hauptgemahlinnen und der ganzen Truppe der himmlischen Musikanten und Schauspieler um das Götterhaus von rechts herum, ging die östliche Freitreppe hinauf und ließ sich auf dem östlichen Thron nieder. Die Götterfürsten gingen die nördliche, alle übrigen die südliche Freitreppe hinauf und setzten sich auf die vorher zurechtgestellten Stühle. Dann stellten sich vor *Śakra* die acht Glückszeichen ein[2]). Auch der Wasserkrug, der goldene Krug, der Sonnenschirm, die Fahne und der Chowrie[3]) stellten sich ein. Eine tausend Meilen hohe, mit juwelenem Stiel versehene, mit vielen tausenden fünffarbigen Lotussen[4]) geschmückte Indrafahne wurde erhoben. Dann stellten sich fünf der wohlgeschmückten Heerführer (der Götter), vierzehn dienende Götter und Göttinnen und dann die im *Saudharma*-Himmel wohnenden Götter und Göttinnen vor (die Fahne?). Nachdem er dann in seiner ganzen Macht *bis* mit allgemeinem Ruf am *Saudharma*-Himmel vorübergeschritten war, ging er auf dem nördlichen Wege in schnellem Tempo quer über die unzähligen Kontinente und Ozeane und begab sich zu der nordöstlichen Seite des *Ratikara*-Berges im *Nandiśvara*-Kontinent. Dann nahm er

1) *ātmarakṣa*, Tattvārthas. IV, 4.

2) Diese sind nach Aup. S. §§ 10. 49 die folgenden: 1) *svastika*; 2) *śrivatsa*; 3) *nandyāvarta*; 4) *vardhamānaka* („die Puderdose"); 5) *bhadrāsana* („der Thron"); 6) *kalaśa* („der Wasserkrug"); 7) *matsya* („der Fisch"); 8) *darpaṇa* („der Spiegel"); vgl. Hüttemann, Baeßler-Archiv IV, p. 50 ff.

3) Vgl. zu diesen fünf Aup. S. § 49 II.

4) Was *kuṭabhi*, das auch in KS. App. § 8 vorkommt, bedeutet, weiß ich nicht. Aber *kuṭapa-* ist „Lotus" nach ŚKDr. und so wäre es wohl möglich, daß dieses Wort dasselbe bedeutete.

jenes Götterhaus mit, begab sich zu dem Geburtshaus des Ehrwürdigen und machte mit dem Götterhause das dreifache Rechtsumwandeln des Geburtshauses. In nordöstlicher Richtung von diesem stellte er das Götterhaus[1]) unnahbar auf die Erde. Mit seinem Gefolge stieg er aus, und wie er ihn (den *Pārśva*) erblickt, verbeugt er sich. Um den Jina und seine Mutter wandelt er dreimal herum wie die *Dikkumārī*'s. Dann begrüßte er ihn *bis* sprach folgendermaßen: „Ich, o Ehrwürdiger, bin *Śakra*, der Götterkönig, und werde des Ehrwürdigen Geburtsfest feiern. Deswegen sollt ihr euch nicht fürchten!“ sagte er, gab ein Schlafmittel, zauberte ein Ebenbild des Jina hervor und stellte es seiner Mutter zur Seite. Dann zauberte er fünf *Śakra*'s hervor. Einer nimmt den Ehrwürdigen auf die Hände; ein anderer hält den Sonnenschirm; zwei schwingen die Chowries; einer geht mit der Keule voran *bis*; mit allem Aufwand wurde der auf den Händen getragene Jina auf dem *Mandara*-Berge, im *Paṇḍaka*-Haine auf dem Krönungsthron nach Osten gewandt niedergesetzt. Der Götterkönig *Īśāna* auf seinem Stiere reitend, mit dem Spieß in der Hand, kam auch dahin, um es kennen zu lernen. Die Glocken klangen laut. Der Infanteriegeneral *Laghuparākrama* und der Hausbauer *Puṣpaka* kamen auf dem südlichen Wege auf die nordöstliche Seite des *Ratikara*-Berges *bis* auf *Mandara* an. So kommen die 32 *Indra*'s (nach der Beschreibung der *Jambudvīpaprajñapti*) zusammen; auch die Gefolge von Fürsten usw., des *Śakra* usw. müssen beschrieben werden, so nämlich:

„Vier und achtzig, achtzig, zwei und siebzig, siebzig und sechzig, fünfzig, vier und vierzig, dreißig, zwanzig und zehntausend (4);

Vier und sechzig, sechzig und sechstausend sind die Asura's; jene sind Fürsten, viermal soviel sind die Leibgardisten (5);

Es gibt Trupps von Musikanten, Schauspielern, Pferden, Elefanten, Wagen und Dienern in dem Hause der Götterherrscher; der siebente Trupp sind die Stiere, die Büffel aber gehören denen der Unterwelt“ (6).

Dann wurde von dem Indra des *Acyuta*-Himmels den Götterdienern wegen der Salbung bei der Geburt Befehl gegeben: sie zauberten achttausend goldene Krüge, ebensoviele silberne, perlene, goldene und silberne, goldene und perlene, silberne und perlene, goldene, silberne und perlene und ebensoviele irdene (Krüge); ebensoviele goldene Wasserkrüge, Töpfe, ..., Juwelenkörbe, Blumenkörbe[2]), Kränze usw. hervor, nahmen Wasser aus *Kṣīroda* und *Puṣkaroda*[3]) und Wasser, Lotusblumen und von den heiligen

---

1) Was *cauraṃgulaṃ* hier bedeutet ist mir nicht klar.

2) *caṃgerī* hat vielleicht dieselbe Bedeutung wie p. *caṅgoṭaka*- „a casket“.

3) Vgl. Tattvārthas. III, 7 (ZDMG. 60, 312).

Badeplätzen in Māgadha, den großen Flüssen Ganges usw. und den großen Teichen, *Padma* usw., und von dem ganzen *Vāitāḍhya*, von jeder Zone[1]), von allen Hauptgebirgen holten sie allerlei . . . ., Blumen, Parfüme, Heilkräuter und Zaubermittel und aus den Hainen *Bhadraśālā* usw.[2]), *gośīrṣa*-Sandel und Kränze und machten so die Waschung des Ehrwürdigen zurecht.

Dann bespülte der Indra des *Acyuta*-Himmels, von seinem Gefolge von Fürsten und hohen Staatsbeamten umgeben, aus natürlichen und künstlichen mit Fußgestellen aus Lotusblumen[3]) und Lotusdeckeln versehenen, von wohlriechendem Wasser gefüllten und mit Sandel bestrichenen, mit Halsketten behängten Krügen, wie: aus achttausend goldenen *bis* irdenen (Krügen), mit allen Arten von Wässern *bis* Zaubermitteln, mit aller Wunderkraft *bis* mit allerlei Ruf den Ehrwürdigen. Und während des Waschens standen die Indra's und andere Götter mit Sonnenschirm, Chowrie, Krug, Weihrauchbüchse usw. in den Händen froh und vergnügt *bis* Keule und Spieß tragend, im Vordergrund. Einige machen den Ort durch Besprengungen[4]), Abwaschungen und Salbungen zu einer wahren Duftflasche; einige lassen einen Goldregen fallen; ebenso lassen sie Gold- und Silberschmuck, Blätter, Blumen, Früchte, Düfte, Farben und Puder regnen. Einige aber verteilen diese Sachen. Einige spielen auf Saiten-, Schlag- und Blasinstrumenten, einige singen, einige tanzen, einige führen eine Pantomine auf. Einige hüpfen, schütteln sich hin und her, stoßen Löwengebrüll und Elefantenwiehern aus. Einige plätschern[5]), donnern, blitzen und regnen. Einige tanzen in Gestalt von Geistern Verstorbener (?)[6]). Einige rezitieren Panegyrica wie:

„Der Gott, der Vernichter aller bösen Lehren, der Hüter der Stadt der Dreiwelt, der Schutz gegen Gewalt (?); der Einzelkämpfer beim Vernichten des feindlichen Heers des *karman*, der harte Pfeil im Herzen des Ketzerfürsten (?); die Keule zum Zerdrücken des bösen *karman* der Liebe; der Stier, der das Joch des schweren Gesetzes trägt usw.“ (7).

Dann, nach Abschluß der Waschung, bringt der Indra des *Acyuta*-Himmels mit den gefalteten Händen auf dem Kopfe für ihn einen Heilruf aus. Dann reibt er seine Glieder mit einem duftenden Tuch, weich wie die Augenwimper, ab. Er schmückt

---

1) *varṣa* (oder steht das vielleicht hier für *varṣadharaparvata*?).

2) Vgl. Tattvārthas. III, 9 (ZDMG. 60, 312 f.).

3) Sonst hat der Krug (*kalaśa*) auf dem Fußgestell zwei Schneckenhäuser, vgl. Hüttemann, Baeßler-Archiv IV, p. 53. 54.

4) *āsiya*- = *āsikta*-, vgl. Leumann, Aup. S. s. v.

5) Die Hs. liest *ucchalanti*, was aber keinen Sinn gibt; ich versuche *uccholanti* zu lesen, indem ich nach *uccholaṇa*- „Patschen, Plätschern“ (Aup. S.) ein Verbum **uccholai* annehme.

6) Höchst unsicher; ich lese dann *vi jīyabhūya*°. Es gibt im ŚBr. XIV, 7, 1, 33 die *jitalokāḥ pitaraḥ* — ob sie mit diesen zusammenhängen?

ihn wie einen Wunschbaum *bis* zeigt ein Schauspiel vor. Mit durchsichtigen, silberfarbigen Kristallkörnern zeichnet er vor dem Ehrwürdigen die acht Glückszeichen auf. Es heißt ja:

„Die acht Glückszeichen: Spiegel, Thron, Puderbüchse, Krug, Fische, *śrīvatsa*, *svastika* und *nandyāvarta* wurden aufgezeichnet" (8).

Er macht einen bis zur Kniehöhe reichenden Haufen von fünffarbigen Lotus- und Hibiscusblüten[1]), die er mit der Hand ausstreut. Er nimmt eine Büchse aus Beryll und schüttet das schönste Räucherwerk aus schwarzer Aloe und Boswellia thurifera aus. Er ging sieben bis acht Schritte zurück, legte seine gefalteten Hände auf den Kopf und pries ihn mit achthundert tiefsinnigen lobenden (?) Versen . . . . *bis* sprach folgendermaßen: „Verehrung sei dir, du Vollkommener, Erleuchteter, Leidenschaftsloser, der du ohne Furcht und Liebe bist, frei von Haß, von Kummer (*śalya*) befreit, du Juwel der Tugenden, du Ozean des guten Charakters, du Weltherrscher des Gesetzes! Verehrung sei dir, du Leidenschaftsloser (?)". Nachdem er ihn so gepriesen hatte, setzte er sich ihm nicht zu nahe und nicht zu ferne nieder. So wie die Waschung durch den Indra des *Acyuta*-Himmels ist auch die (des) *bis* durch den Indra des *Aiśāna*-Himmels[2]), durch die *Bhavanavāsin*, *Vyantara* und *Jyotiṣka* zu beschreiben: „dann zaubert er fünf *Īśāna*'s hervor; ein *Īśāna* nimmt den Ehrwürdigen in seine gefalteten Hände und setzt ihn auf dem Thron nieder; ein anderer hält hinter ihm den Sonnenschirm; zwei schwingen auf den Seiten die Chowries; einer steht vorn mit dem Spieß in der Hand".

Dann zaubert *Śakra* in den vier Richtungen um den Ehrwürdigen herum vier weiße Stiere hervor. Aus deren acht Hörnern fließen Ströme herunter. In derselben Weise ist die Waschung durch *Śakra* zu beschreiben *bis* sprach folgendermaßen:

„Heil dir, Heil dir, o *Pārśva*, Herr der Jinas, du unvergleichlich Schöner, du Erster an Mitleid! Heil dir, Heil dir, Herr, du Heimstätte aller Glückseligkeit, du Liebling der ganzen Welt! (9).

. . . . . o, du Stein der Weisen, du vorzüglichster Wunschbaum[3]), wie du, o Herr, gesehen wurde . . . . . (10).

Die Freude, die durch deinen Anblick erweckt wird und in meinem Körper nicht Raum (genug) findet, geht jetzt überall durch das Haarsträuben heraus — Heil dir, o Meister! (11).

---

1) Da *jalaya-* = *jalaja-* offenbar nur „Lotus" sein kann, ist wohl *thalaya-* = *sthalaja-* hier als *sthalapadma* „Blüte des Hibiscus mutabilis" zu fassen.

2) Vgl. Tattvārthas. IV, 20.

3) Der Vers ist in der Hs. unvollständig und in der zweiten Hälfte korrupt.

Du nach langer Zeit erblickter Liebling, bei mir ist eine Freude erweckt, unendlich viel größer als die Freude der Leute (?), wie ich dein Gesicht erblickte, o Gott (12).

Schwer lebend, von schwerem *karman*, unglücklich, ja, sogar zu nichts fähig[1]) mag wohl der sein, der dich zu sehen nicht erlangt oder es erlangt habend sich nicht freut (13).

Wer sich nicht vor dir, o Herr, verbeugt, der verbeugt sich vor den Leuten der Welt; wer sich aber vor dir verbeugt, der . . . . (14).

Der große Wohlstand der Menschen, die dir, o Gott, abgeneigt sind, ist sicherlich[2]) einem . . . . ähnlich (15).

Sind nicht jetzt die Ketzer erschrocken, hat sich nicht die Herde der *karman*-Elefanten zerstreut (?), da heute der Jina-Löwe für die Waldbewohner, Liebe usw., geboren ist? (16).

Heil dir! Wenn ich auch hunderttausend Augen und tausend Stimmen hätte, o Herr, so würde doch meine Begeisterung[3]), dich zu sehen und zu beschreiben, nicht zufriedengestellt werden (17).

Sei siegreich — Heil dir, o Herr —, mögest du lange Zeit ohne Erschütterung und Krankheit leben; freue dich, erlange Glanz und Ehre in der ganzen Dreiwelt!" (18).

Mit solchen und ähnlichen Versen sang er sein Lob, ging dahin, woher er gekommen war, und stellte ihn an seiner Mutter Seite. Das Ebenbild des Jina und das Schlafmittel nahm er weg. Ein Paar Linnengewänder und ein Paar Ohrringe legte er auf dem Kopfkissen des Ehrwürdigen nieder. Auf den Traghimmel warf er, um dem Ehrwürdigen eine Augenfreude zu bereiten, einen mit Kränzen, Perlen und Juwelen geschmückten, mit Perlenketten usw. gezierten goldenen Gürtel (?)[4]) hin. Dann aber ließ *Śakra* den *Vaiśravaṇa* zweiunddreißig *koṭi*'s von unbearbeitetem und bearbeitetem Gold und zweiunddreißig Glückszeichen (?) und Eigenschaften wie Anmut, Schönheit usw. ins Geburtshaus des Ehrwürdigen tragen. Dann ließ *Śakra* die Götterdiener (ihm) lobsingen. In der ganzen Stadt (riefen sie) mit lauter Stimme: „Höret einmal! Mögen alle Götter und Göttinnen, *Bhavanavāsin*'s usw., gehorchen: Wer gegen den Jina oder seine Mutter einen bösen Sinn hegt, dem wird der Kopf in sieben Teile zerspringen wie eine Rispe von . . . . Dann begaben sich die *Indra*'s und anderen Götter nach *Nandīśvara*, feierten achttägige Geburtsfeste und (gingen) jeder nach seinem Ort; und in jener Nacht ließen die *Tiryagjṛmbhaka*-Götter

1) Vgl. etwa p. *abhabba-* (Childers); oder ist dies **abhārya* < *abhāva-* „Nichtexistenz"?

2) *nūnaṃ*, vgl. Ausg. Erz. s. v.

3) Vgl. *ummāhaya-* „Aufregung", Ausg. Erz. s. v., skt. *unmātha-*.

4) Was *būsaga* oder *chūsaga* ist, weiß ich nicht. In AK. II, 8, 2, 10 findet sich aber ein Wort *cūṣā* (mit v. l. *būṣā*), das etwa „Gürtel, Leibgurt" bedeutet.

ins Haus des Königs *Aśvasena* einen Goldregen *bis* einen Puderregen fallen.

Dann ließ König *Aśvasena* am Morgen früh die Stadtwächter rufen und ließ in der Stadt Benares die Gefängnisse reinigen und die kleinen Maße vergrößern (?); und er ließ die Stadt außen und innen besprengen, waschen und salben, an allen Stellen Ehrenkränze aufhängen, Torbogen aufrichten, Fahnen erheben, ein Schaugerüst über dem andern anbringen; er ließ Schutthaufen auftrocknen (?) und jede Passage frei machen, ließ Krüge mit Sandel aufstellen, ließ (die Stadt) mit Blumengruppen schmücken, ließ Weihrauchduft ausströmen, Tänze und Schauspiele aufführen, tausende von Fahnen erheben, tausende von . . . . Dann verteilte er hunderte, tausende, hunderttausende von Gaben, nahm . . . . . . und Gewinn an und veranstaltete eine zehntägige Feier. Am elften Tage wurde die Reinigungszeremonie verrichtet. Am zwölften Tage nach einer Mahlzeit für Freunde und Verwandte wurde dem Ehrwürdigen von seinem Vater der Name *Pārśva* gegeben, weil seine Mutter, wie er in ihren Leib einging, an ihrer Seite (*pārśva*) eine Schlange erblickte. Und es heißt ja:

„Weil die Mutter, als er empfangen wurde, eine Schlange, die, wie sie an den Seiten des Bettes herumkroch, erblickt hatte, ... bei ihrem Gatten legte[1]), (19)

Und sprach: ‚Eine Luftschlange kommt heran' — der König sagte: ‚Wie kannst du das wissen?' — eilig wurde sie dann mittels der Lampe auch von ihm erblickt[2]) — (20)

Und dann dachte er: ‚Dies muß ein Embryo sein — wie könnte es anders sein? — den sie in dem Dunkel der Nacht an seiner Seite sieht' — deswegen wurde ihm der Name *Pārśva* gegeben" (21).

Wie ein Wunschbaum allen Menschen Freude bereitend wuchs er auf und wurde nach acht Jahren an einem glückverheißenden Tage von seinem Vater beim Lehrer eingeführt. Wie dann der junge *Pārśva* die höchsten Geheimnisse aller Wissenschaften offenbarte, wurde der Lehrer, der sich doch darum bemüht hatte, selbst in den Wissenschaften geschickter. So wurde er des Ehrwürdigen Schüler. Dann erreichte der Jina *Pārśva* mit seinem Gesicht, unendlich viel lieblicher als der Vollmond[3]), mit seinem Augenpaar, unendlich viel schöner als der blaue Lotus, mit seinem Körper, unendlich viel schöner als der des Götterherrn, mit seiner Stimme, unendlich viel süßer als die des Kuckucks (?)[4]), mit seinem Herzen,

1) *caḍāvei* (vgl. Ausg. Erz. p. 63, 1; 65, 29) Kaus. zu *caḍai* = *ā-ruh-* He. IV, 206. 2) *saccavai* = *darś-* He. IV, 181.

3) Vgl. Deśīn. 2, 48: *komuī sarvā pūrṇimā | śarady eva paurṇamāsī kaumudī rūḍhā | iha tu yā kācit pūrṇimā sā komuī | ata eva ca deśī | yad āha | komuimāha ca śāmbo yā kācit paurṇamāsī syāt ||*

4) Dies oder etwas ähnliches wird *mahuravīrā* bedeuten.

endlich viel tiefer als der Weltozean, mit seinem Gang, unendlich viel reizvoller als der des Brunstelefanten, und mit seinem die ganze Welt (von der Hölle an) umfassenden Mitleid das Jugendalter.

Dann wurde er von dem König *Prasenajit* mit seiner Tochter *Guṇaratnaśālinī* vermählt, und mit ihr zusammen genoß der Ehrwürdige die entzückende Sinneslust. Einmal stand der Ehrwürdige auf der Zinne des Palastes und blickte durch eine Jalousie nach allen Richtungen; da sah er das ganze Volk, Mengen der schönsten Blumenspenden mitbringend, nach außen gehen und fragte: „Ist denn heute eine Feier[1]), da das Volk so hingeht?“ Da antwortete einer der Umherstehenden: „Nein, es ist keine Feier. Aber irgend ein großer Heiliger, namens *Kamaṭha*, hält sich außerhalb der Stadt auf; um ihn zu verehren, gehen jene Leute hin“. Als der Ehrwürdige dies hörte, wurde er sehr neugierig und begab sich auch dahin. Er fuhr dahin, wo jener *Kamaṭha* sich aufhielt, und sah ihn, wie er die Askese der fünf Feuer übte. Da er das dreifache Wissen erlangt hatte, erkannte der Ehrwürdige, daß mitten in einem großen Baumstamm, der in eine der Feuergruben geworfen war, eine Schlangenfamilie verbrannt wurde. Als nun der Ehrwürdige dies erwogen hatte, sprach er wegen seines übergroßen Mitleids: „O weh, welche Unwissenheit! Bei der Ausübung einer derartigen Askese wird an Mitleid nicht gedacht“. Als nun *Kamaṭha* jenes Wort des *Pārśva* hörte, sprach er folgendermaßen:

„Bei dem Bändigen von Prinzen, Pferden, Elefanten usw.
erfährt man Ermüdung; das Gesetz aber kennen die Heiligen“ (22).

Dann sagte der Ehrwürdige zu einem seiner Männer: „Höre einmal, spalte vorsichtig diesen Stamm mit einer Axt!“ Dann sagte jener: „Dies ist eine Wohnung der Todesgötter (?)“ und spaltete den Stock entzwei. Aus seinem Innern kroch eine große Schlangenfamilie hervor. Da sah man eine große Schlange, die allmählich verbrannte. Auf ein Wort seines Mannes ließ ihr der Ehrwürdige die fünffache Verehrung geben[2]). Als die Schlange sie erhalten hatte, starb sie und wurde durch ihre Kraft in der Schlangenwelt als ein Schlangenkönig, namens *Dharaṇendra*[3]), wiedergeboren. Und die Leute spendeten dem Ehrwürdigen Beifall mit den Worten: „Ach, wie überaus weise (ist er nicht)!“ Als der Asket *Kamaṭha* dies hörte, wurde er verlegen. Und nachdem er gründlich die Askese der Unwissenheit geübt hatte, wurde er unter den *Meghakumāra*'s[4]) ein *Bhavanavāsin*-Gott, namens *Mehāvalī* (= *Meghamālin*). Der Ehrwürdige aber kehrte nach der Stadt zurück.

Einmal, wie er nun glücklich lebte, kam die Frühlingszeit heran.

1) Vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 322.

2) Dieser Satz ist leider z. T. unverständlich.

3) Vgl. ZDMG. 60, 317.

4) Die *Meghakumāra*'s sind wohl entweder mit den *Vidyut*° oder *Stanitakumāra*'s identisch (vgl. ZDMG. 60, 317).

Und ein Gärtner, um dem Ehrwürdigen die Ankunft des Frühlings zu melden, nahm einen Strauß von Mangoblüten und überreichte ihn ihm eilig. Der Ehrwürdige fragte: „Was soll denn dies heißen?" — „Herr, die Frühlingszeit, die Heimstätte vielfacher Vergnügungen, ist da!" Als er dies hörte, bestieg er, von vielen Leuten aus der Stadt umgeben, den Wagen und fuhr nach dem Lustgarten, um die Spiele des Frühlings zu treiben. Er stieg vom Wagen herab und setzte sich auf einen goldenen Thron, der in der Mitte des Palastes im Lustgarten stand. Weil es dort überaus lieblich war, blickte er um sich herum und sah auf der Wand ein sehr schönes Gemälde. Als er dies sah, dachte er: „Was ist denn dort gemalt?" und erkannte bei näherem Nachdenken, daß es das Leben des *Ariṣṭanemi* war. Dann verfiel er auf diese Gedanken: Glücklich war jener *Ariṣṭanemi*, der da erwägte, daß die Sinneslust am Ende bitter wird und (somit) die heftig verliebte, von unübertrefflicher Jugendschönheit prangende, von ihrem Vater vergebene Prinzessin verstieß; als ein glücklicher, liebesstolzer junger Prinz ist er in die Hauslosigkeit gegangen[1]). Deswegen werde auch ich alles Weltliche verlassen. Unterdessen:

„Erwecken die *Laukāntika*-Götter den Ehrwürdigen[2]), den Jinafürsten (mit den Worten): ‚Ehrwürdiger, errichte einen *tīrtha* zum Heil aller Seelen in der Welt!'"[3]) (23).

Dann verteilte er unter arme Leute, Waldeinsiedler usw. große Geschenke an Gold, Kleidern, Schmucksachen, gab ihnen Wohnung, Essen usw., Heilmittel, Blumen, Wohlgerüche, Salben usw. ein ganzes Jahr durch *bis* wie es heißt:

„Bei Volksansammlungen, auf dreieckigen Plätzen, Märkten, Kreuzwegen, viereckigen Plätzen, Wegen und Pfaden, bei den Toren der Großstädte, den Einfahrtstoren (?)[4]) und auch denen innen in der Stadt (?) wird eine Gabenverteilung (?) kundgegeben: ‚Alles mögliche, was man wünscht, wird verschenkt bei dem Auszug dessen, der von den Fürsten der Götter, Asura's, Dämonen und Menschen gepriesen wird'" (24).

Dann legte *Pārśva*, der Mann aus edler Familie, der Heilige, seine Hände auf den Kopf und sprach zu seinen Eltern: „Ich wünsche, o Eltern, mit eurer Erlaubnis Mönch zu werden". Sie erteilten ihm ihren Beifall mit den Worten: „Wie du willst, Göttergeliebter, zögere nicht!'"[5]).

---

1) Sonderbarerweise enthält dieses Stück deutliche Anklänge an die Apabhraṃśa-Strophen in der Legende des Ariṣṭanemi (ZDMG. 64, 406): nämlich *nibbharāṇurāyaṃ* mit *nibbhara* .. *aṇuratta* (v. 28) und *bhagamayaṇamadappharo* mit *mayaṇamadappharu bhaggu* (v. 29).

2) *bhayavaṃ* muß hier Akk. sein.

3) Vgl. Āyār. II, 15, 18, 4 und ZDMG. 64, 404.

4) So etwas muß doch wohl **rathyāmukha-* bedeuten.

5) Vgl. J. J. Meyer, Hindu Tales p. 113, n. 1.

Dann ließ König *Aśvasena* seine Dienerschaft achttausend goldene *bis* irdene Krüge der Salbung wegen in Reih' und Glied stellen. Unterdessen kamen die Götterkönige, deren Throne bebten, alle an. Dann setzten *Śakra* und *Aśvasena* den *Pārśva* mit dem Gesicht gegen Osten und besprengten ihn aus den achtausend *bis* irdenen Krügen. Und während der Salbung besprengen und waschen einige Götter die Stadt Benares *bis* einige blitzen und regnen *bis* schmücken sie (= die Stadt) mit allerlei Zierat.

Dann ließ *Aśvasena* eine geräumige Sänfte zurechtmachen. Darauf ließ *Śakra* eine sehr geräumige, auf mehreren hundert von Pfeilern ruhende, außerordentlich schöne Sänfte machen. Und sie wurde in diese (letztere) Sänfte eingefügt[1]). Dann stieg der heilige *Pārśva* in die Sänfte und setzte sich, gegen Osten gewandt, nieder. Und viele Männer, die gebadet und reich geschmückt waren, trugen auf Befehl des *Aśvasena* die Sänfte. Dann nahm *Śakra* den südlichen oberen Tragarm der Sänfte, *Īśāna* den nördlichen, *Balin*[2]) den hinteren, südlichen, unteren, den nördlichen die übrigen Götter nach Rang. Es heißt ja:

„An der Vorderseite wurde die Sänfte von Menschen, denen sich vor Freude die Haare sträubten, aufgehoben; hinten trugen die Fürsten der Götter, Asura's und Nāga's die Sänfte" (25).

Die acht Glückszeichen: Sonnenschirm, Chowrie, die große Fahne usw. stellten sich vor ihm ein. Dann zog er, unter glückverheißenden Rufen: „Heil, Heil dir, o Liebling, Heil, Heil dir, o Glücklicher, Ehrwürdiger, möge deiner Lehre allezeit kein Hindernis werden!" usw. bejubelt, von tausenden von Leuten betrachtet, gelobt, mit den Fingern gezeigt, mit Händen voller Blumen verehrt, auf Schritt und Tritt Spenden, die Gaben vieler Männer und Frauen, mit seiner rechten Hand in Empfang nehmend, in reicher Pracht, ja, von dem Schall von hunderten von Instrumenten wie Trommeln, Pauken, Zimbeln, Handpauken, Muschelhörnern begleitet, aus der Stadt und begab sich nach einem Park, wo eine Einsiedelei war. Dort stieg er unter einem Aśokabaum aus der Sänfte. Am elften Tage der dunklen Hälfte des Pauṣya legte er selbst seinen Schmuck ab. Die Königin *Vāmā* nahm ihn in einem mit dem Bild eines Schwans versehenen Tuch entgegen. Er zupfte sich fünf Hände voll Haare aus. *Śakra* hielt eine Büchse hin und nahm es nach dem Milchmeer (?). In diesem Augenblick hörten die Götter auf *Śakra*'s Befehl mit Getön, Spiel und Gesang auf. Nachdem er nun dreißig Jahre lang das häusliche Leben genossen hatte, zog er, ein Mahl in vier Tagen und keinen Trunk zu sich nehmend, ...

1) Der Sinn ist nicht völlig klar; wahrscheinlich liegt eine Interpolation vor.

2) Einer der zwei Indra's der *Asurakumāra*.

. . . . mit dreihundert Männern zusammen in die Hauslosigkeit. Und es heißt:

„Nachdem er die Heiligen verehrt hatte, faßte er den folgenden Entschluß (?): „Ich darf keine böse Handlung verüben" — so begann er ein heiliges Leben (26).

Und in diesem Augenblick stellte sich bei ihm das transzendente Wissen des Denkens (anderer)[1] ein. Von da ab lebte er in der Ausübung der fünf *samiti*'s und der drei *gupti*'s, geduldig, unegoistisch, ohne Haß, ohne Hang (zur Welt), gegen Gewinn und Verlust, Glück und Unglück, Tadel und Lob gleichgültig, sich durch Askese und Zügeln (der Sinne) läuternd. Nachdem die Götter den Auszug des ehrwürdigen *Pārśva* gefeiert hatten, hielten sie im *Nandīśvara* eine achttägige Feier ab. Dann gingen sie nach Hause. Der Ehrwürdige aber gelangte nach einer Einsiedelei in der Nähe der Stadt. Wie er dann sah, daß die Sonne untergegangen war, nahm er dort unter einem am Ufer stehenden Feigenbaum seinen Aufenthalt.

Die Seele des *Kamaṭha* aber, jetzt der *asura Meghamālin*, erkannte durch sein transzendentes Wissen seine eigene Geschichte, erinnerte sich an den Grund des alten Hasses, wurde von heftigem Zorn erfaßt und begab sich dahin, wo der Ehrwürdige (sich aufhielt). In der Gestalt eines Löwen usw. begann er seine Angriffe; wie es heißt:

„Von gräßlichen Löwen mit scharfen Krallen und langen Zähnen und von vier Elefantengestalten, die im Zorn mit ihren Zähnen stoßen (27),

Und von scheußlich aussehenden, dem hungernden Todesgott ähnlichen Leichendämonen, die in ihren Händen Messer trugen, wurde der Ehrwürdige gequält (28).

In dieser und vielfacher anderer Art von dem bösen *Kamaṭha* angegriffen, wurde der Jina *Pārśva*, der Besonnene, doch nicht in seiner Meditation gestört" (29).

Da er nun seine Unerschüttertheit erkannte, dachte er: „Ich werde ihn durch Wasser ertränken (?)[2] und töten" und begann einen von Blitz, Donner und Sturm begleiteten großen Regen (fallen zu lassen). Durch dessen Wasser *bis* wurde der Ehrwürdige ertränkt *bis* zu den Nasenlöchern. Unterdessen wankte der Thron des (Schlangen)königs *Dharaṇa*. Durch Gebrauch seines transzendenten Wissens erkannte er das Schicksal des Ehrwürdigen. Er begab sich schnell dahin und hielt das Wasser dadurch fern, daß er über den Kopf des Herrn seine Schlangenhaube wie ein Schutzdach ausbreitete und die Seiten seines Körpers mit dem Schlangen-

---

1) Tattvārthas. I, 9. 24 ff.

2) *bolei*, das natürlich nichts mit *vy-ava-lī-* zu tun hat, ist wohl eher mit *buḍḍai* = *majj-* (He. IV, 101) verwandt.

körper umwickelte. Und vor ihm fing ein schönes Schauspiel an, das durch Töne von Schlaginstrumenten, Flöten, Lauten und Gesang dröhnend war wie das Getöse der Wolken. Als nun jener *asura* die übergroße Stetigkeit des Ehrwürdigen sah, geriet sein Sinn in große Verwunderung, sein Übermut legte sich, er beugte sich dem Ehrwürdigen und ging nach seinem Ort. Der König *Dharaṇa* aber, als er ihn von Angriffen befreit sah, ging nach Hause.

Als nun der Herr *Pārśva* am 84. Tage nach seinem Auszug, am vierten Tage der dunklen Hälfte des *Cāitra*-Monates, nach einem Fasten von drei und einem halben Tage[1]), vormittags in der Einsiedelei auf einer Steinplatte unter dem Aśokabaume ruhig dasaß, ruhig seinen Entschluß gefaßt hatte, ... in Reihenfolge die religiösen Observanzen der Heiligen[2]) beobachtet und die Vierzahl des *ghātikarman*[3]) zu Ende gebracht hatte, ging in ihm das die ganze Welt erleuchtende, absolute Wissen auf. Die Götterhaufen, deren Throne wankten, sammelten sich. Sie stellten sich in Trupps auf in einem Gebiet von einer Meile, das von den *Vāyukumāra*'s gereinigt, von den *Meghakumāra*'s mit wohlriechendem Wasser besprengt und mit Perlen und Juwelen geschmückt war. In dessen Mitte saß der Heilige auf seinem Thron, gegen Osten gewandt, mit drei Armreifenhaufen (?) von Silber, Gold und Juwelen wie mit rechtem Wissen, Glauben und Benehmen geschmückt, ...

. . . .

. . . .

und predigte mit seiner eine Meile weit hörbaren Stimme der aus Göttern, Menschen und Dämonen bestehenden Versammlung die (heilige) Lehre:

„Höret, Ihr Geschöpfe: der aus vier Wesenklassen[4]) bestehende *saṃsāra* ist von schrecklichem Leid erfüllt; außer der von den Jinas gepredigten Lehre gibt es dort keine Zuflucht (30).

. . . .

. . . .

. . . .

Machet nicht euch selber dadurch, daß ihr an der einem Honigtropfen ähnlichen, leeren Sinneslust hängt, zu einem Gefäß für die verschiedenen Leiden in der Hölle usw. (32)!

Überaus liebend sind die Eltern, überaus lieb die Kinder, Brüder, Frauen; viel Gut ist zusammengetragen worden — darin liegt aber bei der Gefahr des Unglücks keine Rettung (33).

1) Abweichungen von der gewöhnlichen Lesart in KS. § 159 (vgl. jedoch n. 12).

2) *kṣapakaśreṇi.*

3) *jñānāvaraṇīya*, *darśanāvaraṇīya*, *mohanīya* und *antarāya*, vgl. ZDMG. 60, 536.

4) Götter, Menschen, Höllenbewohner und Tiere.

Falls sich ein Mensch entschlossen wegen der Lehre des Jinafürsten wie wegen einer Familienangelegenheit abmüht, dann erreicht er das Glück der Erlösung" (34).

Viele Geschöpfe wurden, wie sie dies hörten, erleuchtet. Den *gaṇadhara*'s wurde die Weihe erteilt. Die Götter machten, nachdem sie die Feier des absoluten Wissens abgehalten hatten, eine Wallfahrt nach *Nandīśvara* und gingen nach Hause. Der ehrwürdige *Pārśva* aber wandelt, sich auf drei oder sieben Schlangenhauben stützend, an rechter und linker Seite von *Vairoṭṭa*(?)-Göttinnen und *Dharaṇendra*'s (Schlangenkönigen) umgeben, mit einem kupferfarbenen Körper, neun Ellen hoch, nach dem Schwinden des *tīrtha* des *Ariṣṭanemi* sein eigenes *tīrtha* einrichtend, um die lebenden Geschöpfe zu erleuchten, von vierunddreißig usw. Hunderten begleitet (?) auf der Erde herum.

Der ehrwürdige *Pārśva* hatte zehn *gaṇa*'s und zehn *gaṇadhara*'s; sechzehntausend Mönche, *Āryadatta* usw., achtunddreißigtausend Nonnen, *Puṣpacūḍā* usw.; 164 000 Laienbrüder, *Sunanda* usw. und 327 000 Laienschwestern, *Sunandā* usw.; siebenhundertfünfzig [1]) Kenner der vierzehn *pūrva*'s; vierzehnhundert Personen mit *avadhi*-Wissen; tausend *kevalin*'s; elfhundert, die sich selbst verwandeln konnten; siebenhundertfünfzig, die die *vipulamati* [2]) inne hatten; sechshundert Prediger und zwölfhundert, die ihre letzte Existenz verlebten.

Nachdem nun der heilige *Pārśva*, die Sonne des Weltlotus, etwas weniger als siebzig Jahre im Besitz des absoluten Wissens und im ganzen einhundert Jahre gelebt hatte, begab er sich beim Ende des Lebens nach *Sammeta*; dort machte er den Mönchen und Nonnen, den Laienbrüdern und -schwestern und der ganzen Versammlung den in falschem Glauben usw. bestehenden Weg des *saṃsāra* und den in rechtem Glauben usw. bestehenden Weg der Erlösung sowie die Fragen klar und erreichte nach einem monatelangen Fasten, die Arme erhoben und die Hände ausgebreitet, die felsenstarre Stufe der Askese [3]) erreichend, nach dem Hinschwinden des die Existenz bedingenden Überbleibsels des *karman* mit dreiunddreißig [4]) Mönchen zusammen die Vollendung.

Śakra aber kam von seinem erschütterten Throne, von dem Ergebnis Kunde habend, traurig, trübe, mit den Augen voll Tränen und dem Herzen voll Kummer herbei, machte ein dreifaches Rechtsumwandeln des Körpers des Jina und ließ sich in der Nähe nieder. Und er sagte:

„Die Finsternis des falschen Glaubens tritt hervor, die Schüler der falschen Lehrer jubeln heute; die Nachtwandler: teuere Zeit, Schlägerei, Haß u. a. haben freien Lauf (35).

1) So *addhaṭṭhamasayā*; KS. § 165 aber hat *addhuṭṭhasayā* = 350.
2) Tattvārthas. I, 24.
3) Vgl. Aup. S. s. v. *selesī*.
4) Jacobi, SBE. XXII, 275 hat aus Versehen „83".

Als nun die Sonne der Welt untergegangen war, schloß sich im Dunkel der Lotuswald der Versammlung; die Sterne der falschen Lehre leuchten, denn (davon) gibt es jetzt eine Menge (?), o Jina *Pārśva* (36).

Wie der Himmel, wenn der Mond im Dunkel verhüllt ist, wie ein Haus, wo man in der Nacht die Lampe ausgelöscht hat, so ist dieses Indien jetzt ohne Licht und ohne Schutzherrn geworden, o Herr" (37).

So (sagten) auch alle die vornehmsten Götter. *Śakra* aber ließ aus *gośirṣa*-Sandelholz drei Holzscheite machen. Er wusch den Leib des Ehrwürdigen mit Milchwasser (oder: Wasser aus dem Milchmeer), rieb ihn mit *gośirṣa*-Sandel ein, hüllte ihn in ein Tuch, auf dem das Bild eines Schwanes war, ein und schmückte ihn reichlich. Die übrigen Götter taten mit den Leibern der *gaṇadhara*'s dasselbe. Dann ließ *Śakra* drei Sänften machen, hob den Leib des Jina in die eine und stellte sie auf den Scheiterhaufen. Die übrigen Götter hoben die Leiber der *gaṇadhara*'s in die anderen zwei Sänften und stellten sie auf den zweiten Scheiterhaufen. Auf *Śakra*'s Befehl fachten die *Agnikumāra*'s in den Scheiterhaufen Feuer an, und die *Vātakumāra*'s gaben Wind. Die übrigen Götter schütteten schwarze Aloe und andere schöne Weihrauchsorten, Ghee und Honig über das Feuer. Als das Fleisch usw. verbrannt war, löschten die *Meghakumāra*'s mit Wasser aus dem Milchmeer die Scheiterhaufen. *Śakra* nahm das obere, rechte Backenbein, *Aiśāna* das linke, *Camara* das untere rechte, *Balin* das linke, die übrigen Götter Glieder und geringere Knochen. Über den Scheiterhaufen errichteten sie große Stūpa's. Nachdem *Śakra* das Nirvāṇa gefeiert hatte, ging er nach *Nandīśvara* und feierte auf dem östlichen *Añjana*-Berge eine Feier des Jina-Heiligtums. Und dessen vier *lokapāla*'s feierten auf den zu den Seiten des *Añjana*-Berges liegenden vier *Dadhimukha*-Bergen die Heiligtümer der Vollendeten. *Aiśāna* auf dem nördlichen *Añjana*, *Camara* auf dem südlichen, *Balin* auf dem westlichen, und ihre *lokapāla*'s feierten ebenso eine Jinafeier. *Śakra* ging nach seinem Palast, nahm aus dem ersten der in der Mitte der Halle stehenden . . . . Pfeiler eine runde Büchse heraus, stellte sie auf dem Thron nieder und verehrte . . . . des Jina. Er legte dort das Backenbein des Jina *Pārśva* nieder. Ebenso die übrigen Götter.

An den fünf Merktagen des Ehrwürdigen war (der Mond in) Konstellation (mit) *Viśākhā*.

Zu Kauṭilya.

Von **Alfred Hillebrandt.**

In meiner Abhandlung „Über das Kauṭilīyaśāstra und Verwandtes"[1], die den Nachweis zu führen suchte, daß das von den Schriftstellern Indiens so oft genannte alte Lehrbuch der indischen Politik uns in zwei Münchener Handschriften (und jetzt in Shama Sastri's Ausgabe) wirklich vorliegt, hatte ich die Ansicht ausgesprochen: „Wir dürfen nicht annehmen, daß Kauṭilya selbst durchweg der Verfasser des vorliegenden Textes ist. Er entstammt nur seiner Schule, die oft die Meinungen anderer Lehrer anführt und ihnen (nach Art der Sūtraliteratur) nachdrücklich die Ansicht des Kauṭilya gegenüberstellt, auch bisweilen sie in Form direkter Aussprüche wiedergibt . . .". Mein Zweifel an der ausschließlichen Autorschaft Kauṭilya's gründete sich darauf, daß er als Autorität zitiert und gegen andere Lehrer angeführt wird, so daß hier Schülerhände bemerkbar sind, die die Ansichten ihres Lehrers gegenüber anderen als maßgebend ansehen. Gegen meine Zweifel und deren Begründung hat sich der Herausgeber des Textes im Vorwort der Ausgabe ausgesprochen[2]: „Wenn aber einige abendländische Gelehrten, ausgehend von dem jetzigen Usus, wonach kein Schriftsteller, wenn er eine eigene Ansicht vorträgt, seinen Namen hinzusetzt, der Meinung sind, daß Werke, die den Namen Bādarāyaṇas, Bodhāyanas usw. in Formeln wie iti Bādarāyaṇaḥ, ity āha Bodhāyaṇaḥ, ity Kauṭilyaḥ usw. nennen, nicht von diesen Männern abgefaßt seien, so beruht diese Meinung auf ihrer Unkenntnis des Usus der alten indischen Gelehrten. Denn wenn Autoren nach Widerlegung gegnerischer Ansichten ihre eigenen aussprechen wollen, so müssen sie entweder von sich in der ersten Person reden oder ihren Namen nennen. Der Gebrauch der ersten Person, worin ein Hervorheben der eigenen Person liegt, ist auch heute noch dem Empfinden der indischen Gelehrten zuwider; sie sind vielmehr bestrebt, ihre Person möglichst zurücktreten zu lassen. Folglich konnten jene Autoren nicht umhin, ihren Namen zu nennen, wenn sie eigene Ansichten aussprachen. Deshalb ist es unbegründet zu behaupten, daß unser Arthaśāstra nicht von Kauṭilya selbst, sondern von irgendeinem aus der Zahl seiner Schüler verfaßt worden sei, obschon sich darin oft die Formel *iti Kauṭilyaḥ* gebraucht findet".

1) Breslau 1908, G. P. Aderholz' Buchhandlung.
2) Ich gebe die Übersetzung mit Jacobi's Worten.

Shama Sastri fügt dann noch hinzu, für die verschiedene Autorschaft bei Smṛtis wie Manu und anderen liege ein Beweis nicht nur darin, daß in den jetzt zugänglichen Smṛtis von Cāṇakya berührte Ansichten, die von Manu u. a. hervorgehoben seien, fehlen, sondern auch in dem Ausspruch Manus „dieses Śāstra wird Bhṛgu euch ganz verkünden". Bei der Smṛti des Yājñavalkya aber sehe man deutlich den Beweis in der Bemerkung des Vijñāneśvara, daß ein Schüler des Yājñavalkya das von Yājñavalkya in Gestalt von Frage und Antwort verfaßte Dharmaśāstra verkürzt und mitgeteilt habe, wie Bhṛgu das von Manu verkündete. Im Bereich des Kauṭilīya-Arthaśāstra finde man solch einen Beweis nicht. Darum könne man wohl sagen, das Arthaśāstra sei wirklich von Kauṭilya verfaßt.

Jacobi stimmt in seiner Abhandlung „Über die Echtheit des Kauṭilya"[1]) mit Shama Sastri soweit überein, daß dem gegen Kauṭilya's Autorschaft vorgebrachten Argument, dem Vorkommen des Ausdrucks *iti Kauṭilyaḥ* die Beweiskraft fehle; er erkennt aber an, daß wir ihn nicht im umgekehrten Sinn als Beweis für dessen Autorschaft verwenden können und unterzieht die Frage der Echtheit von Kauṭilya's Werk einer eingehenden und umfassenden Prüfung, die zugunsten der Echtheit ausfällt.

Trotzdem glaube ich, daß meine Zweifel nicht beseitigt sind. In dem Satz, den ich hier noch einmal zu verfechten mir erlauben möchte, steht nicht, daß ich das ganze Werke Kauṭilya abspreche; es war nur gesagt, wir dürften nicht annehmen, daß Kauṭilya selbst durchweg der Verfasser des vorliegenden Textes sei.

Zwei Dinge stehen fest, einmal, daß unser Werk das oft von den Indern zitierte und unter Kauṭilya's Namen bekannte alte Arthaśāstra ist; zweitens, daß einige Stellen darin ausdrücklich Kauṭilya's Autorschaft bekunden.

Dennoch kann ich über die Zitierweise: *iti Kauṭilyaḥ, neti Kauṭilyaḥ* nicht mit jenem oben angeführten Grunde Shama Sastri's hinwegkommen. Shama Sastri beruft sich auf den Brauch der alten indischen Gelehrten, den wir im Westen nicht kennen; er selbst führt keine Autoren an, aus denen wir uns belehren können. Ich hatte allerdings in erster Linie den Sprachgebrauch der Sūtren, z. B. des mir nahe liegenden Śāṅkhāyana im Auge, der sich im Text nie selber nennt, wenn er auch andere Autoritäten anführt, wie Paiṅgya und den ihm besonders durch Schulüberlieferung autoritativen Kauṣītaki. Auch Āpastamba's Śrauta Sūtra nennt verschiedene Quellen[2]).

Hiergegen kann man, mit Recht, einwenden, daß vedische Schulen als Vergleich nicht in Betracht kommen, und wird vielleicht auch den Hinweis auf Pāṇini ablehnen, der zwar viele Grammatiker mit anderen Meinungen nennt[3]), ohne seiner Ansicht

1) Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1912, Nr. 38.
2) Siehe Garbe, Āpastamba Bd. III, S. XIX ff. und (287 ff.).
3) Böhtlingk's Pāṇini, Leipzig 1887, Einleitung S. IX.

seinen eigenen Namen hinzuzufügen, aber doch ein Sūtra und kein Bhāṣya schrieb.

Wesentlich scheint mir das Verfahren zu sein, das Yāska und Patañjali befolgen. Yāska z. B. polemisiert I, 12. 15 gegen Gārgya, Kautsa, tut es aber in der Weise, daß er seine Gegengründe entwickelt, um deren Ansichten zu widerlegen, aber seinen Namen nicht hinzufügt. Patañjali nennt viele Namen, die vor ihm über Grammatik geschrieben haben; sie sind von Kielhorn[1]) zusammengestellt und besprochen. Soweit ich gesehen habe, ist es auch Patañjali's Weise nicht, bei der Erwähnung anderer Ansichten seinen Namen mit der seinigen jenen gegenüberzustellen, also den Brauch zu befolgen, den Shama Sastri als den der östlichen Gelehrten ansieht. Darum scheint mir, daß dort, wo die Bemerkung *iti Kauṭilyaḥ, neti Kauṭilyaḥ* auftritt, wir daran Zweifel hegen dürfen, ob er selbst oder nicht vielmehr einer seiner Schüler spricht.

Allerdings weist Jacobi den Gedanken an eine Schule Kauṭilya's ab. Er hat recht, wenn er sagt, daß über eine Schule nichts bekannt ist. „Wenn wir sagen, ein Werk sei in der Schule desjenigen entstanden, unter dessen Namen es geht, so müssen wir zwei Annahmen machen: 1) daß jener angebliche Autor Stifter einer sich zu ihm bekennenden Schule war, indem er eine Disziplin materiell oder formell zu einem gewissen Abschluß brachte und mit deren regelrechten Überlieferung vom Lehrer auf seine Schüler einen neuen Anfang machte, und 2) daß die so überlieferte und vielleicht in Einzelheiten durch Diskussion und Kontroverse fortgebildete Disziplin von einem späteren Angehörigen der Schule in Buchform dargestellt worden sei . . ." Daß Kauṭilya in dem angegebenen Sinne Gründer einer gelehrten Schule gewesen sei, fährt er fort, sei bei der geschichtlichen Stellung dieses Mannes kaum denkbar; daß ein solcher Mann unter den Staatsmännern und Diplomaten seinerzeit „Schule gemacht habe", wie wir es etwa von Bismarck sagen, kann unbedenklich zugegeben werden; aber daß er eine gelehrte Schule gegründet habe, ist schwer glaublich. Man stelle sich nur einmal vor, daß Bismarck nach beendeter Tagesarbeit, wenn er deren überhaupt ein Ende fand, einer Anzahl von Assessoren ein Kolleg über die Theorie der Politik und Staatsverwaltung hätte halten sollen! Kaum weniger ungereimt sei es, anzunehmen, daß Kauṭilya, der indische Bismarck, wie ein gewöhnlicher Pandit Schulen um sich versammelt, sie im Arthaśāstra unterrichtet und so eine Schule der Kauṭilīyas gegründet habe. Radhakumud Mookerji schließt sich in seiner Einleitung zu Narendra Nath Law's Studies in Ancient Hindu Polity (1914) Jacobi an.

Ich habe Bedenken, die beiden Staatsmänner zu vergleichen;

1) The authorities on Grammar quoted in the Mahābhāṣya IAnt. 1887, S. 101 ff.

nicht nur sie selber, sondern die geistige Atmosphäre, in der sie lebten, war sehr verschieden. Aber wenn wir sie vergleichen, darf daran erinnert werden, daß Bismarck viele Personen um sich bei den verschiedensten Gelegenheiten versammelte und ihnen eingehende ‚Belehrung' zuteil werden ließ, die niedergeschrieben wurde und als sein Wort angeführt wird. Man wird ja zugeben, daß im allgemeinen ein Mann der Tat nicht gern ein Mann der direkten Belehrung sein wird. Doch dürfte es mit Cāṇakya anders stehen. Wer Lust und Zeit hat ein Kompendium *sukhagrahavijñeyam* zu schreiben, dürfte von lehrhafter Neigung nicht frei gewesen sein. Cāṇakya war ein Brahmane und darum das Adhyāpana seine, auch Kauṭilīya 1, 3, anerkannte Pflicht, mag das Adhyāpana sich als Pflicht auch nur auf die Veden beziehen. Im Mudrārākṣasa findet sich nun, wie auch Jacobi anführt, ein Schüler ihm zur Seite; diese Tatsache ist von Wichtigkeit. J. meint zwar, daß der Dichter dieses Dramas, der ein Jahrtausend nach Cāṇakya lebte, die Zeit seines Helden nach dem Muster der seinigen schildere. Aber einmal dürfte das Drama viel älter sein; nach meiner Ansicht älter als Bhartṛhari und als das Tantrākhyāyika, so daß ich mich Speyer's Meinung angeschlossen habe, der es in das 4. Jahrhundert versetzt; ähnlich Konow (I. Ant. 1914, S. 68): "We cannot therefore say who the author of the MR was though it is highly probable that he belongs to the Ganges country and lived in the fourth century". Auch Jayasval's Ansicht geht in dieser Richtung, führt also näher an die Zeit Cāṇakya's heran[1]. Unabhängig von der immerhin unsicheren Chronologie dürfte die Tatsache zu bewerten sein, daß der Verfasser des Dramas ein in alle Einzelheiten politischer Denkweise eingeweihter und mit der Terminologie vertrauter Dichter war, der gewiß über Cāṇakya unterrichtet war und mit der Beigabe eines Schülers keine der Tradition widersprechende falsche Linie gezeichnet haben wird. Der Schüler spielt keine hervorragende Rolle; aber er wird, und das ist nicht unwesentlich, nicht in Dingen vedischer Gelehrsamkeit, sondern in kleinen politischen Diensten herangezogen und kommt einmal von einem erfolglosem Auftrage mit der Bemerkung zurück: „Meister, o weh! die ganze Verwaltung ist in Unordnung geraten. Auch Bhadrabhaṭa und die andern sind beim Morgengrauen davon". Von einem Kenner des Śāstra in Wort und Praxis, wie Viśākhadatta, dürfen wir keine Unebenheit in der Zeichnung, und angesichts des Zweckes dieses Dramas, in die politische Kunst einzuführen, in solchen Zügen nicht einmal dichterische Freiheiten erwarten.

Wenn von einer Schule Kauṭilya's sonst nichts bekannt ist, so mag das daran liegen, daß wir über die Geschichte der politischen

1) Ind. Ant. 1913 (Band 42), S. 266: "We may roundly put it down on chronological considerations c. 410 A. D.". Es sei bemerkt, daß Speyer's Ansicht C. H. T.'s Beifall findet (JRAS. 1908, S. 910), doch von Berriedale Keith (JRAS. 1909, S. 148) ohne hinreichende Begründung abgelehnt wird.

Theorie und Praxis, sowie die Art ihrer Unterweisung, obwohl wir ihre Spuren von alter Zeit her verfolgen können, nur sehr unvollkommen unterrichtet sind und Kāmandaki allein studiert worden zu sein scheint. Kauṭilya selbst ist nicht sehr gelesen worden, wie die mangelhafte und nur in wenigen Handschriften des Südens bewahrte Überlieferung beweist. Der Āgama war verloren.

Wir begegnen somit einem Gegensatz zwischen der ausdrücklichen Bekundung, daß Kauṭilya das Buch verfaßt, und einem Anzeichen, daß er gewisse Teile nicht verfaßt habe, sondern dort nur von Schülern oder Anhängern zitiert wird. Dieser Gegensatz läßt sich nur in der Weise ausgleichen, daß ein Teil des Werkes zwar von ihm stammt, in anderen Teilen aber Aussprüche von ihm — und zwar in Punkten, die Meinungsverschiedenheiten besonders ausgesetzt waren, — durch seine Schüler oder Anhänger überliefert, in Gegensatz zu anderen Lehrern gestellt und als Ergebnis, vielleicht mannigfacher Erörterungen, hervorgehoben wurden; die Meinungsverschiedenheiten werden unter Berufung auf ihn entschieden und zu Ende gebracht. Die persönliche Note, die Jacobi mit Recht hervorhebt, wird dadurch nicht beeinträchtigt. Auch darin stimme ich ihm zu, daß Politik und Recht eng zusammenhängen (S. 839). Daṇḍin sagt im Dkc. S. 156, 15: *tat tu kila śāstraṃ śāstrāntarānubandhi.* Ob nun aber auch folgt, daß beide Materien wahrscheinlich in derselben Schule gelehrt wurden und es somit wenigstens zweifelhaft sei, daß es ausschließliche Schulen des Arthaśāstra gab, ist nicht sicher. Dazu wird die Daṇḍanīti zu oft, und bei Kauṭilya im Vidyāsamuddeśa selbst, vom Dharma unterschieden. In dem kleinen Examen Rāmāyaṇa II, 100, 14 wird von dem *arthaśāstraviśārada* gesprochen; Aśvaghoṣa, der I. 46 Śukra und Bṛhaspati, die Söhne von Bhṛgu und Aṅgiras, als Verfasser des Rājaśāstra nennt, spricht IV, 62 von den *nītiśāstrajñāḥ*; die Materien, obwohl sie vielfach ineinandergreifen, geben schließlich doch auseinander, so wie auch heute ein Rechtsgelehrter noch kein Kenner der Politik und ein Politiker noch kein Rechtsgelehrter ist, beide aber einander bedürfen. Die Möglichkeit, daß Artha- und Dharmaśāstra miteinander in Widerspruch geraten, wird von Indern auch in alter Zeit erörtert (Shama Sastri's Einleitung S. XI). Der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Kauṭilīyawerkes, das uns einen Einblick in die Staatsverwaltung Altindiens in Kürze und Klarheit gibt, geschieht durch diese Bemerkungen kein Eintrag[1]).

1) Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf eine Stelle des Rāmāyaṇa, die — im Gegensatz zu dem Kauṭilīya — die Anhänger der Ānvīkṣikī verwirft, II, 100, 38 ff., verweisen:

kaccin na lokāyatikān brāhmaṇāṃs tāta sevase
anarthakuśalā hy ete bālāḥ paṇḍitamāninaḥ |
dharmaśāstreṣu mukhyeṣu vidyamāneṣu durbudhāḥ
buddhim ānvīkṣikīṃ prāpya nirarthaṃ pravadanti te |

Bemerkungen zu der „arabischen Homilie des Cyrillus" (Vision des Apa Schenute).

Von

Georg Graf.

Bezüglich der Frage der Herkunft des ZDMG. 68, 1—32 von Adolf Grohmann veröffentlichten Textes braucht m. E. weder eine koptische noch viel weniger eine syrische Vorlage angenommen zu werden (S. 3), er ist vielmehr arabisches Original. Die beiden einzigen Syriacismen مرتمريم und ميمر sind allgemein auch bei den Kopten eingebürgerte Lehnworte (die S. 15, Note 10 und S. 25, Note 16 besprochenen sind belanglos), die vorkommenden Kopticismen aber gehören zur stereotypen Terminologie der arabischen Kirchensprache der Kopten.

Als Original kann die Homilie natürlich weder die Autorschaft des Schenute noch die des Cyrillus beanspruchen. Sie gehört zu jener umfangreichen frommen Literatur, welche vor allem durch die Vorliebe der Mönchswelt für dergleichen Erbauungsstoff veranlaßt und nach dem Vorbilde und unter Benutzung überkommener ähnlicher Schriften und empfehlender Ausschmückung mit den Namen asketischer Zelebritäten geschaffen wurde.

Zur Förderung der Kenntnis des religiösen Lebens in der ägyptischen Christenheit früherer Zeit wäre es erwünscht, daß noch mehr Stücke dieser Literaturgattung aus dem Staube der Handschriftenbibliotheken gehoben würden. Auf Seiten der Herausgeber müßte aber entsprechende Vertrautheit mit den kirchlichen Realien Voraussetzung sein.

Die von Gr. gegebene Übersetzung, auch die Erklärung einzelner Ausdrücke, bedürfen an nicht wenigen Stellen der Berichtigung, wenn der Text ein völliges Verständnis finden soll.

Kap. 2, 2 dürfte richtig erfaßt und in S. 8, Note 1 zutreffend erklärt sein. Zur Sache selbst vgl. das „Gebet um Steigen des Flußwassers bis zum gehörigen Maß" in der koptischen Messe bei dem allgemeinen Kirchengebet, z. B. in **ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ** (كتاب الخولاجى المقدس), hrsg. von ʻAbd al-Masīḥ Ṣalīb, Kairo 1902, S. ٣٣٣.

Kap. 1, 2; 3, 4; 4, 10; 5, 2. 3. 11; 8, 10 بيعة الابكار „Kirche der Erstgeborenen". Vgl. Apok. 14, 4c تكريز البيعة bezw. الكنيسة „Einweihung der Kirche". Es ist das Kirchweihfest gemeint, wie in Kap. 3, 7. 8 und 7, 11 unzweideutig ausgedrückt. تكريز ist in der Kirchensprache der Kopten sehr gewöhnliche Schreibvariante neben تكريس; vgl. Ibn Sabbā' (recte Sabbāġ), كتاب الجوهرة النفيسة, gedr. Kairo 1618 Mart., Kap. 54 (von der Kirchweihe), wo beide Formen neben einander; ferner die Kalendarien in Patrol. orient., tom. X, fasc. 2, S. 32, 5; 41, 1; 43, 2; fasc. 3, S. 18, 2; 25, 9 und oft. Eine andere Bezeichnung für das jährlich wiederkehrende Kirchweihfest ist تجديد الكنيسة, so unten S. 22, 14; vgl. Patr. orient. a. a. O. S. 10, 1; 14, 2 und oft.

S. 8, 4. Über رشم neben رسم, vgl. besonders ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ, S. ٢٤٨—٢٥٠.

S. 10, 3 ff. بخور „incensum". (sic) رايحت بخورا عظيم „starker Weihrauchduft".

S. 12, 11. رفع البخور „inzensieren". Über die Zusammensetzung des بخور vgl. Ibn Sabbā' a. a. O. Kap. 53; über den Ritus des رفع البخور vgl. ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ S. ٣—٩, speziell bei der Messe ebd. S. ٢٥٣ f., ٢٥٨ f.

S. 10, 20. الاربعة وعشرين قسيس الروحانيين „die 24 geistigen Presbyter" — „geistig" im Gegensatz zu den menschlichen Presbytern auf Erden (الروحاني hat mit „Kleriker" nichts zu tun). Patrol. orient., tom. X, fasc. 3, S. 15, 2 (an ihrem Gedächtnistage 24. Hatūr) sind sie النورانيين genannt.

S. 12, 1. كهنت الحق (sic) „die wahrhaften (wirklichen) Priester".

Kap. 4, 5 ff. الابسطلس ist stehender Terminus für die perikopische Lesung aus den Paulusbriefen, القتاليقون desgleichen aus den katholischen Briefen, الابركسيس aus der Apostelgeschichte; vgl. Kap. 7, 22.

Kap. 4, 9. In der Übersetzung fehlt: (David) „der große Prophet, der König Israels". Der angeführte Psalmvers ist das *προκείμενον* zum Evangelium.

S. 16, 2 und Anm. 3. يخدم „diente" (oder „assistierte") als Diakon, lat. ministrat. (Der Diakon „zelebriert" nicht!)

S. 16, 5. مرتمريم („Herrin Maria") allgemein bei den Kopten, von den Syrern übernommen und eingebürgert; s. v. S.

S. 16, 10. والملايكة مثل الصور عليهم „während die Engel gleich Bildern über ihnen waren".

In der Kap. 4, 14 gegebenen Übersetzung ist die Situation falsch erfaßt: Die Engel steigen nicht mit den Gerechten empor, sondern erwarten sie oben, kommen ihnen entgegen und nehmen sie in Empfang.

S. 16, 13, Anm. 13. الاغنسطيس. Diese Schreibung auch bei Ibn Sabbâ' a. a. O. Kap. 45.

S. 16, 14. وكل المومنين بربنا يسوع المسيح „und alle an unsern Herrn Jesum Christum Glaubenden".

S. 18, 7; 20, 13; 24, 5. حوض الماء (Weih-)Wasserbecken. Waren vielleicht an oder neben demselben in manchen Kirchen „Bäume des Lebens" abgebildet mit Beziehung auf Ez. 14, 1. 12?

S. 20, 4; 24, 8; 30, 9. 12. هوذا „siehe da!" (wie 22, 9); vgl. mein „Sprachgebrauch"[1]), S. 64.

S. 20, 4 f. „Siehe da! Die Peiniger sind bereit".

S. 20, 10. بركة heißt alles, was man von einem heiligen Orte als segenvermittelndes Andenken mitbekommt oder mitnimmt (Devotionale, Reliquie im weitesten Sinne), so auch bei den Moslimîn.

S. 22, 9. قدس القديسين „das Allerheiligste", d. i. der durch die Ikonostase vom Schiff der Kirche abgetrennte Altarraum, meist الهيكل („Tempel"), bei den Griechen τὸ ἅγιον genannt. Schenute wohnt der liturgischen Feier innerhalb desselben an, sein Schüler Besa als Laie außerhalb desselben. Darum sehen sie einander nicht.

S. 22, 17 und Anm. 9. القمامصة, Pl. von قمّص, Analogiebildung nach شمامسة von شمّاس. — قمّص steht weder mit ⲕⲟⲙⲏⲥ noch mit قميص in Beziehung, sondern ist Kürzung aus [ἡ]γούμ[ε]νος; eine in der koptischen Kirche den einfachen Priestergrad erhöhende Würde, die sich dem Range nach ungefähr mit ἀρχιπρεσβύτερος deckt. Vgl. Ibn Sabbâ' a. a. O. Kap. 50.

S. 24, 1. العلمانيين allgemein „Laien", wie S. 42, = κοσμικοί.

S. 24, 6. فرغت ان انظر ذلك الانسان „ich sah jenen Menschen nicht mehr"; ähnlich Z. 9 الذى سبق ورتل „der zuerst sang"; vgl. „Sprachgebrauch", S. 57 f.

Z. 11. يوحنا البتول „Johannes, der Jungfräuliche".

---

1) Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Leipzig 1905.

S. 26, 19. Zur Erklärung von غيت würde ich die Lesung غيّة „Irrtum“ vorziehen.

S. 28, 1. قربانًا hier „Opfergabe“, nämlich das zu konsekrierende Brot, welches Gläubige für die eucharistische Feier mitbringen.

S. 28, 2. بيت الله ist der Altarraum wie 22, 9 قدس القديسين, deshalb مسكن (so Ms.) jedenfalls ein Ausstattungsstück in demselben (wörtlich: „Wohnung“, „Ruheplatz“), wahrscheinlich jener sonst كُرسى „Thron“ genannte vierseitige Aufsatz auf dem Altartisch, auf welchen bei der koptischen Meßfeier der Kelch gestellt wird; er ist vielfach mit bildlichen Darstellungen geziert. — Sinn von Kap. 8, 10: Gottgefällige Opfer sind Fasten, leibliche Werke der Barmherzigkeit, Beschaffung der Opferelemente (قربان), Erbauung einer Kirche, Ausstattung derselben (im besonderen: „ein Tabernakel [مسكن], das du im Gotteshause machst“), Anfertigung, bezw. Beschaffung von liturgischen Büchern: Lektionarien und Heiligenleben.

Kollektaneen zum Kauṭilīya Arthaśāstra.

Von

Julius Jolly.

(Fortsetzung zu 68, 345—359.)

6. Das Nītivākyāmṛtam des Somadevasūri.

Der in meinem vorigen Artikel (68, 351) erwähnte wichtige Nītitext: Nītivākyāmṛta von Somadevasūri ist, wie ich erst nachträglich erfuhr, gedruckt in der Sanskritmonatsschrift Grantharatnamālā von Gopal Narayen (Bombay 1887. 1888). Leider sind die beiden mir zugänglichen Exemplare dieses interessanten Werks, dasjenige der I. O. Library in London und das der Berliner Bibliothek, lückenhaft und ergänzen sich nur teilweise. Da aber Anfang und Schluß vorhanden sind und auch sonst nur wenige Seiten fehlen, so lege ich schon jetzt die daraus gemachten Zusammenstellungen vor, eine eventuelle Vervollständigung derselben für die Zeit nach dem Kriege vorbehaltend, wo es hoffentlich möglich sein wird, ein komplettes Exemplar zu beschaffen.

Das Datum des Nītivākyāmṛtam ergibt sich aus dem Yaśastilakakāvya des nämlichen Verfassers, das nach G. Bhandarkar bei Peterson, II. Report 47 im Śakajahr 881 = 959 n. Chr. (nach Peterson l. c. = 950 n. Chr., vgl. aber Duff, Chronology 93) geschrieben ist. Der Verfasser war ein Digambara Jaina und hat in diesem großen Kāvyam, dessen eigentlicher Name Yaśodharamahārājacaritam ist, ein halbhistorisches Heldengedicht über die Taten und Schicksale des Yaśodhara geliefert, der der älteste Sohn des Cālukyafürsten Arikesarin war. Er erwähnt und zitiert in diesem Werk viele ältere Autoren, wie Kālidāsa, Guṇāḍhya, Bāṇa, Bhavabhūti, Bhāravi, Bhāsa, Māgha, Varāhamihira u. a. Eine ausführliche Inhaltsangabe und Auszüge bei Peterson l. c. 33—49 und 147—156.

Die Identität unseres Somadeva mit dem gleichnamigen Verfasser des Heldengedichts folgt aus der genauen Übereinstimmung der beiderseitigen Unterschriften. Nītivā°: iti sakalatārkikacakracūḍāmaṇicumbitacaraṇasya ... śrī-Nemidevabhagavataḥ priyaśiṣyeṇa ... Yaśodharamahārājacaritamahāśāstravedhasā śrīmat-Somadevasūriṇā viracitaṃ Nītivākyāmṛtaṃ nāma rājanītiśāstraṃ samāptam

(p. 137). Yaśasti°: iti sakalatārkikalokacūḍāmaṇeḥ śrīman-Nemibhagavataḥ śiṣyeṇa ... śrī-Somadevasūriṇā viracite Yaśodharamahārājacarite Yaśastilakāparanāmni mahākāvye dharmāmṛtamahotsavo nāmāṣṭama āśvāsaḥ | Da in der ersten Unterschrift Somadeva den Beinamen „Verfasser des Yaśodharamahārājacaritam" führt, so muß diese Dichtung älter als sein Nītiwerk sein, wenn auch der zeitliche Abstand zwischen beiden Werken kein großer zu sein braucht.

Das Nītivākyāmṛtam ist durchaus in Prosa abgefaßt und zerfällt in folgende Abschnitte: dharmasamuddeśaḥ, arthasamuddeśaḥ, kāma°, ariṣaḍvarga°, vidyāvṛddha°, ānvīkṣikī°, trayī°, vārttā°, daṇḍanīti°, mantri°, purohita°, senāpati°, dūta°, cāra°, vicāra°, vyasana°, svāmi°, amātya°, janapada°, durga°, kośa°, bala°, mitra°, rājarakṣita°, divasānuṣṭhāna°, sadācāra°, vyavahāra°, vivāda°, ṣāḍguṇya° (pp. 121—132 fehlen, pp. 133—137 enthalten keinen Titel). Eine Vergleichung dieser Titel mit dem Inhaltsverzeichnis des K. A. zeigt die nahe Verwandtschaft beider Nītitexte, auch die Anordnung ist sehr ähnlich. Nur ist das K. A. viel ausführlicher als unser Werk, in dem man Einzelheiten über Besteuerung, Verwaltung, Kriegführung u. dgl. vergeblich suchen würde, während die allgemeinen Lehren der rājanīti eingehend dargestellt sind.

Zu der Ähnlichkeit des Inhalts, die ja auch durch die Behandlung des gleichen Stoffs bedingt sein könnte, kommen eine Anzahl wörtlicher Übereinstimmungen hinzu, von denen ich die wichtigsten folgen lasse. Man darf solche Stellen wohl größtenteils als direkte Zitate unseres Werks aus dem K. A. betrachten. Zwar wird das K. A. darin nicht ausdrücklich erwähnt, aber 87, 6 eine mit K. A. 42, 14 fast wörtlich identische Stelle über die Wahl eines zuverlässigen Vertrauten durch den König mit der Bemerkung eingeleitet: ata evoktaṃ *nayavidbhiḥ*, womit wahrscheinlich auf das K. A. angespielt wird. Unser Text scheint überhaupt fast keine Verweisungen auf mit Namen genannte ältere Autoren zu enthalten, während das Yaśodharamahārājacaritam reich an solchen Zitaten ist, wie schon erwähnt, und sonstige Namen aus dem Bereich der Sage und Geschichte auch in unserem Text vielfach vorkommen, so: Ajarāja, Karavālakarāla, Kāṅkāyana, Kāmadeva, Kāmadhenu, Kuntalādhipati, Kaiṭabha, Gautama, Caṇḍarasā, Cāṇakya, Dhanvantari, Nanda, Nārāyaṇa, Pinākapāṇi, Bṛhaspati, Madirākṣī, Manmathavinoda, Muṇḍirā, Rāma, Vararuci, Vasantamati, Vṛkodarī, Śakaṭāla, Śakuni, Sadanārṇava, Hayapati, Hara, Hūṇādhipati u. a. Cāṇakya wird nicht als Autor, sondern nur als Mörder Nandas erwähnt (52, 4).

K. A.	Nītivākyāmṛta.
Der trivarga.	
12, 14. *dharmārthāvirodhena kāmaṃ seveta | na niḥsukhaḥ syāt | samaṃ vā trivargam*	5, 4. *dharmārthāvirodhena kāmaṃ seveta | na niḥsukhaḥ syāt | samaṃ vā trivargaṃ*

K. A.	Nītivākyāmṛta.
anyonyānubandham | *eko hy atyāsevito dharmārthakāmānām ātmānam itarau ca pīḍayati* | *artha eva* pradhāna iti Kauṭilyaḥ | *arthamūlau hi dharmakāmāv* iti |	seveta | *eko hy* atyāsaktyā sevito *dharmārthakāmānām ātmānam itarau ca pīḍayati* | . . . 6, 5. dharmārthakāmānāṃ yugapat samavāye pūrvaḥ pūrvo garīyān | kālasahatve punar *artha eva* | *dharmakāmayor arthamūla*tvāt |

Einsichtige Fürsten.

34, 17. *buddhimān ahāryabuddhir* durbuddhir iti putraviśeṣāḥ | śiṣyamāṇo dharmārthāv upalabhate cānutiṣṭhati ca *buddhimān* | 10, 4. *kriyā hi dravyaṃ vinayati nādravyam* | *śuśrūṣāśravaṇagrahaṇadhāraṇavijñānohāpohatattvābhiniviṣṭabuddhiṃ vidyā* vinayati netaram |	8, 10. kramavikramayor adhiṣṭhānaṃ *buddhimān ahāryabuddhir* vā | yo vidyāvinītamatiḥ sa *buddhimān* | . . . 9, 7. *dravyaṃ hi kriyāṃ vinayati nādravyam* | . . . *śuśrūṣāśravaṇagrahaṇadhāraṇavijñānohāpohatattvābhiniveśavidyā* iti buddhiguṇāḥ |

Wissenschaften der Könige.

6, 8. *ānvīkṣakī trayī vārttā daṇḍanītiś* ceti *vidyāḥ* | . . . 17. *sāṃkhyaṃ yogo lokāyataṃ cety ānvīkṣakī* |	10, 1. *ānvīkṣakī trayī vārttā daṇḍanītiś* catasro rāja*vidyāḥ* | . . . 11, 2. *sāṃkhyayogau lokāyataṃ cānvīkṣakī* |

Festes Haften der Jugendeindrücke.

34, 1. *navaṃ* hi *dravyaṃ* yena yenārthajātenopadihyate tat tad ācūṣati | evam ayaṃ navabuddhir yad yad ucyate tat tac chāstropadeśam ivābhijānāti |	11, 12. gurujanaśīlam anusaranti prāyeṇa śiṣyāḥ | *naveṣu mṛdbhājaneṣu* lagnaḥ saṃskāro brahmaṇāpy anyathā kartuṃ na śakyate |

Wissenszweige.

7, 9. atharvavedetihāsavedau ca *vedāḥ* | *śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chandovicitir jyotiṣam iti cāṅgāni*	15, 2. catvāro *vedāḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ chandovicitir jyotiṣaṃ niruktam iti* ṣaḍ*aṅgāni*

Definition von vārttā.

8, 16. *kṛṣipāśupālye vāṇijyā ca vārttā* |	20, 9. *kṛṣiḥ paśupālanaṃ vāṇijyā ceti vārttā* |

K. A.	Nītivākyāmṛta.
Ungerechtes oder lässiges Strafen.	
9, 5. *duṣpraṇītaḥ kāmakrodhābhyām ajñānād* vānaprasthaparivrājakān api kopayati kim aṅga punar gṛhasthān | *apraṇīto hi matsyanyāyam udbhāvayati* | *balīyān abalaṃ* hi *grasate* daṇḍadharābhāve |	24, 7. *duḥpraṇīto* hi daṇḍaḥ *kāmakrodhābhyām ajñānād* vā sarvajanavidveṣaṃ karoti | *apraṇīto hi daṇḍo mātsyanyāyam udbhāvayati* | *balīyān abalaṃ grasate* iti mātsyanyāyaḥ |
Wichtigkeit der Beratung.	
26, 9. *mantrapūrvāḥ sarvārambhāḥ* | ... 27, 10. *anupalabdhasya jñānam upalabdhasya niścayabalādhānam arthadvaidhasya saṃśayacchedanam ekadeśadṛṣṭasya śeṣopalabdhir iti mantrisādhyam etat* |	28, 4. *mantrapūrvaḥ sarvo 'py ārambhaḥ kṣitipatīnām* | *anupalabdhasya jñānam upalabdhasya niścayaḥ niścitasya balādhānam arthasya dvaidhasya saṃśayacchedanam ekadeśalabdhasyāśeṣopalabdhir iti mantrasādhyam etat* |
Fünffacher Rat.	
28, 16. *karmaṇām ārambhopāyaḥ puruṣadravyasaṃpat deśakālavibhāgaḥ vinipātapratikāraḥ kāryasiddhir iti pañcāṅgo mantraḥ* |	29, 1. *karmaṇām ārambhopāyaḥ puruṣadravyasaṃpat deśakālavibhāgo vinipātapratikāraḥ kāryasiddhiś ceti pañcāṅgo mantraḥ* |
Geheimer Rat.	
26, 18. *ā kāryakālād* iti | ... *pracchanno vāvamato vā mantraṃ bhinatti* | tasmād *rakṣen mantram* |	29, 5. *ā kāryasiddhe rakṣitavyo mantraḥ* | divā naktaṃ cāparīkṣya mantrayamāṇasya *pracchanno vā matto vā bhinatti mantram* |
Keine Beratung mit Feinden.	
29, 1. *na* dīrghakālaṃ *mantrayeta ca teṣāṃ pakṣair yeṣām apakuryāt* |	30, 5. *na* taiḥ saha *mantrayeta yeṣāṃ pakṣeṣv apakuryāt* |
Abwehr von Verrat.	
26, 11. *śrūyate hi śukasārikābhiḥ mantro bhinnaḥ* śvabhir *anyaiś ca tiryagyonibhiḥ* | tasmān *mantroddeśam anāyukto nopagacchet* |	30, 5. *anāyukto na mantrakāle tiṣṭhet* | *śrūyate hi śukasārikābhyām anyaiś ca tiryagbhir mantrabhedaḥ kṛtaḥ* |

K. A.	Nītivākyāmṛta.

Verräterische Gebärden usw.

26, 15. *mantrabhedo* hi dūtāmātyasvāminām *iṅgitākārābhyām* | *iṅgitam anyathāvṛttiḥ* | ākṛtigrahaṇam *ākāraḥ* | ... teṣāṃ hi *pramāda*madasuptapralāpakāmādir utsekaḥ |	30, 7. *mantrabhedād* utpannaṃ vyasanaṃ duḥpratividheyaṃ vā syāt | *iṅgitam ākāro* madaḥ pramodaḥ *pramādaḥ* nidrā ca *mantrabheda*kāraṇāni | *iṅgitam anyathāvṛttiḥ* | kopa*pramāda*janitā śārīrī vikṛtir *ākāraḥ* |

Mehrere Räte.

28, 7. mantrayamāṇo hy *ekenārthakṛcchreṣu* niścayaṃ nādhigacchet | *ekaś* ca *mantrī* yatheṣṭam *anavagrahaś carati* | *dvābhyāṃ mantrayamāṇo* dvābhyāṃ *saṃhatābhyām* avagṛhyate | *vigṛhītābhyāṃ vināśyate* | *triṣu* caturṣu vā naikāntaṃ kṛcchreṇopapadyate mahādoṣam | upapannaṃ tu bhavati | *tataḥ pareṣu* kṛcchreṇārthaniścayo gamyate |	33, 10. *eko mantrī* na kartavyaḥ | eko *niravagrahaś carati* muhyati ca *kāryakṛcchreṣu* | *dvāv api mantriṇau* na kartavyau tau *saṃhatau* carantau bhakṣayantau *gṛhītau* ca *vināśayataḥ* | *trayaḥ* pañca sapta vā mantriṇaḥ kāryāḥ | ... *bahavo mantriṇo* parasparamatibhir utkarṣayanti | svacchandāś ca na vijṛmbhante |

Wahl eines purohita.

15, 17. *purohitam uditoditakulaśīlaṃ ṣaḍaṅge vede daive nimitte daṇḍanītyāṃ ca abhivinītam āpadāṃ daivamānuṣīṇām atharvabhir* upāyaiś ca *pratikartāraṃ kurvīta* |	43, 8. *purohitam uditoditakulaśīlam ṣaḍaṅge vede daivanimitte daṇḍanītyāṃ ca pravīṇam atharva*jñam ativinītaṃ *cābhinītam āpadāṃ daivīnāṃ mānuṣīṇāṃ ca pratihartāraṃ kurvīta* |

Erziehung.

8, 2. tadabhāve *guruputre sabrahmacāriṇi* vā | ... 10, 8. vṛttacaulakarmā *lipiṃ saṃkhyānaṃ* copayuñjīta | 10, 11. *brahmacaryaṃ cā ṣoḍaśād varṣāt* | *ato godānaṃ* dārakarma ca |	14, 13. guruvad *guruputraṃ* paśyet | *sabrahmacāriṇi* bāndhava iva snihyet | *brahmacaryam ā ṣoḍaśād varṣāt* | *tato godānam* | 44, 6. rājaputraḥ sarvāsu *lipiṣu prasaṃkhyāne* ... ca sādhu vinetavyaḥ |

Regeln für den dūta.

30, 3. amātyasampadopeto *nisṛṣṭārthaḥ* | pādaguṇahīnaḥ	50, 6. sa ca trividho *nisṛṣṭārthaḥ paramitārthaḥ śāsana-*

K. A.	Nītivākyāmṛta.
parimitārthaḥ | ardhaguṇahīnaḥ *śāsanaharaḥ* | 19. *vased* avisṛṣṭaḥ prapūjayā notsiktaḥ | 31, 18. jñātvā *vased apasared* vā | 30, 15. *dūtamukhā vai rājānas* tvaṃ cānye ca | tasmād *uddhṛteṣv api śastreṣu* yathoktaṃ vaktāras *teṣām antāvasāyino 'py avadhyāḥ kim aṅga punar brāhmaṇaḥ* |	*haraś ceti* | yatkṛtau svāminaḥ saṃdhivigrahau pramāṇaṃ sa *nisṛṣṭārthaḥ* | 51, 3. paro māṃ vilambayitum icchatīty avajñāto 'pi dūto *nāpasaret* | 52, 9. *uddhṛteṣv api śastreṣu dūtamukhā vai rājānaḥ* | *teṣām antyāvasāyino 'py avadhyāḥ kim aṅga punar brāhmaṇāḥ* | avadhyabhāvād dūtaḥ sarvam eva jalpati |

Spione.

K. A.	Nītivākyāmṛta.
21, 11. *trayāṇām ekavākye sampratyayaḥ* | 18, 7. *kāpaṭikodāsthitagṛhapatikavaidehakatāpasa*vyañjanān satri*tīkṣṇarasada*bhikṣukīś ca | *paramarmajñaḥ pragalbhaḥ chātraḥ kāpaṭikaḥ* | ... pravrajyāpratyavasitaḥ *prajñāśaucayukta udāsthitaḥ* | sa ... *prabhūta*hiraṇy*āntevāsī* karma kārayet |	54, 2. asati saṃkete *trayāṇām ekavākye* yugapat *sampratyayaḥ* | 4. *kārpaṭikodāsthitikagṛhapatikavaidehikatāpasa ... tīkṣṇarasada ...* | *paramarmajñaḥ pragalbhacchātraḥ kārpaṭikaḥ* | yaṃ kam api samayam āsthāya pratipannācāryābhiṣekaḥ *prabhūtāntevāsī prajñātiśayayukto* rājñā parikalpitavṛttir *udāsthitaḥ* |

Spielleidenschaft.

K. A.	Nītivākyāmṛta.
327, 14. *mātari ca mṛtāyāṃ dīvyaty eva kitavaḥ* |	60, 8. *mātary api* hi *mṛtāyāṃ dīvyaty eva kitavaḥ* |

Jugendgefährten als Minister.

K. A.	Nītivākyāmṛta.
13, 9. sahādhyāyino *'mātyān* kurvīta ... *sahakrīḍitatvāt* paribhavanty enam |	71, 3. *sahapāṃsukrīḍito 'mātyo* 'tiparicayāt svayam eva rājāyate |

Beschützung des Königs.

K. A.	Nītivākyāmṛta.
32, 9. *rakṣito rājā* rājyaṃ *rakṣaty āsannebhyaḥ parebhyaś ca* | pūrvaṃ *dārebhyaḥ putrebhyaś* ca | 42, 14. *pitṛpaitāmahaṃ mahāsaṃbandhānubandhaṃ śikṣitam anuraktaṃ kṛtakarmāṇaṃ janam āsannaṃ kurvīta* | *nānyatodeśīyam akṛtārthamānaṃ svadeśīyaṃ* vāpy *akṛtyopagṛhītam* antarvaṃśika-	87, 4. *rājñi rakṣite* sarvaṃ *rakṣitaṃ* bhavaty eva, ataḥ *svebhyaḥ parebhyaś ca* nityaṃ rājā rakṣitavyaḥ | ata evoktaṃ nayavidbhiḥ | *pitṛpaitāmahasaṃbandhānubaddhaṃ śikṣitam anuraktaṃ kṛtakarmāṇaṃ* ca *janam āsannaṃ kurvīta, nānyadeśīyam akṛtārthamānaṃ svadeśīyaṃ vā apakṛtyopagṛhītam*

K. A.	Nītivākyāmṛta.
sainyaṃ rājānam antaḥpuraṃ ca rakṣet |	iti | 88, 4. rājñas tāvad *āsannāḥ* striyaḥ, āsannatarā dāyādāḥ, āsannatamāś ca putrāḥ | tato rājñaḥ prathamaṃ *strībhyo* rakṣaṇaṃ, tato dāyādebhyaḥ, tataś ca *putrebhyaḥ* |

Weibliche Nachstellungen.

41, 12. lājān madhuneti viṣeṇa paryasya devī Kāśirājam | *viṣadigdhena* nūpureṇa Vairantyaṃ *mekhalāmaṇinā* Sauvīraṃ Jālūdham ādarśena *veṇyā gūḍhaṃ śastraṃ* kṛtvā devī Viḍūrathaṃ jaghāna |	90, 12. ātmanaḥ kila svacchandavṛttim icchantī *viṣadūṣita*madyagaṇḍūṣeṇa Maṇikuṇḍalā mahādevī Jīvaneṣu nijarājyārthe Ajarājānam, alaktaka*digdhenā*dhareṇa Vasantamatiḥ Śūraseneṣu, surativilāse *viṣopaliptena mekhalāmaṇinā* Vṛkodarī Daśārṇeṣu ... Magadhe tu Manmathavīnodaṃ *kabarīnigūḍhenāsipattreṇa* ...

Nichtsnutzige Prinzen.

33, 12. *kāṣṭham iva* hi *ghuṇajagdhaṃ rājakulam avinītaputram abhiyuktamātraṃ bhajyeta* |	93, 11. *ghuṇajagdhaṃ kāṣṭham ivāvinītaṃ rājaputraṃ rājyam abhiyuktamātraṃ bhajyet* |

Zeichen des Schuldbewußtseins.

43, 16. viṣapradasya tu *śuṣkaśyāmavaktratā vāksaṅgaḥ svedo vijṛmbhaṇaṃ cātimātraṃ vepathuḥ praskhalanaṃ vākyaviprekṣaṇam āveśaḥ karmaṇi svabhūmau cānavasthānam iti* |	94, 10. *śuṣkaśyāmavaktratā vāgbhedaḥ svedo vijṛmbhaṇam atimātro vepathuḥ praskhalanaṃ bāhyaviprekṣaṇam āvegaḥ svakarmaṇi svabhūmau cānavasthānam iti* duṣkṛtaṃ kṛtavataḥ kurvataḥ kariṣyato vā liṅgāni |

Überführungsgründe.

149, 5. nibaddhaṃ pādam utsṛjyānyaṃ pādaṃ *saṃkrāmati* | *pūrvoktaṃ paścimenārthena nābhisaṃbadhyate* | paravākyam anabhigrāhyam abhigrāhyāvatiṣṭhate | pratijñāya deśaṃ nirdiśa ity ukte na nirdiśati | nirdiṣṭod-	110, 7. vivādam āsthāya yaḥ sabhāyāṃ nopatiṣṭhate, samāhūto 'pasaret, *pūrvoktam uttaroktau na bādhate*, niruttaraḥ paprokteṣu, yuktam uktaṃ *na pratipadyate*, svadoṣam anuddhṛtya *param upālambhate*, yathārtha-

K. A.	Nītivākyāmṛta.
desād *anyadeśam upasthāpayati* | upasthite deśe 'rthavacanaṃ *naivam ity apavyayate* | sākṣibhir avadhṛtaṃ necchati | asaṃbhāṣye deśe sākṣibhir *mithaḥ saṃbhāṣate* | iti *paroktahetavaḥ* |	vāde 'pi ca vidveṣṭi sa sabhāpatiparājitaliṅgāni | 111, 9. *mithaḥ saṃjalpanaṃ* vā na kurvīta |

Gegenklagen.

149, 14. *abhiyukto na pratyabhiyuñjīta* . . .	112, 3. *nānabhiyuktaḥ pratyabhiyuñjīta* |

Ruhe und Anstrengung.

257, 14. *śamavyāyāmau yogakṣemayor yoniḥ* | *karmārambhāṇāṃ yogārādhano vyāyāmaḥ* | *karmaphalopabhogānāṃ kṣemārādhanaḥ śamaḥ* | . . . tasya *mānuṣaṃ nayāpanayau daivam* ayānayau | daivamānuṣaṃ hi *karma lokaṃ yāpayati* (B.) | duṣṭakāritaṃ mānuṣaṃ, tasmin *yogakṣemaniṣpattir nayaḥ* | *vipattir anayaḥ* | *tac cintyam* | *acintyaṃ daivam* iti |	113, 6. *śamavyāyāmau yogakṣemayor yoniḥ* | *karmārambhāṇāṃ yogārādhano vyāyāmaḥ* | *karmaphalopabhogānāṃ kṣemasādhanaṃ śamaḥ* | *daivaṃ dharmādharmau mānuṣaṃ* ca *karma lokaṃ pāpayati*, *tac cintyam* | *acintyaṃ ca daivam* | 17. *yogakṣemayor niṣpatty*upāyo *nayo*, *vipattihetur anayaḥ* |

Definition des udāsīna.

259, 3. arivijigīṣu*madhyānāṃ* bahiḥ prakṛtibhyo balavattaraḥ *saṃhata*saṃhatānāṃ arivijigīṣu*madhyamānāṃ anugrahe samartho nigrahe* cāsaṃhatānāṃ *udāsīnaḥ* |	114, 11. . . . *madhyamādīnāṃ* nigṛhītānāṃ *vigrahe sahitānāṃ anugrahe samartho* 'pi yena kenacit kāraṇenānyasmin bhūpatau vijigīṣamāṇe ya udāste sa *udāsīnaḥ* |

Definition des vijigīṣu.

258, 7. *rājā ātmadravyaprakṛtisampanno* nayasy*ādhiṣṭhānaṃ vijigīṣuḥ* |	114, 15. *rājātmadaivadravyaprakṛtisampannaḥ* kramavikramayor *adhiṣṭhānaṃ vijigīṣuḥ* |

Definition des sahaja und kṛtrima.

258, 17. *tulyābhijanaḥ sahajaḥ* | *viruddho virodhayitā vā kṛtrimaḥ śatruḥ* |	115, 9. *samābhijanaḥ sahajaśatruviruddho virodhayitā vā kṛtrimaḥ śatruḥ* |

K. A.	Nītivākyāmṛta.
Die sechs Verfahrungsarten.	
261,5. *saṃdhivigrahāsanayānasaṃśrayadvaidhībhāvāḥ ṣāḍguṇyam* ity ācāryāḥ | ... tatra *paṇabandhaḥ saṃdhiḥ* | *apakāro vigrahaḥ* | *upekṣaṇam āsanam* | *abhyuccayo yānam* | *parārpaṇaṃ saṃśrayaḥ* | *saṃdhivigrahopādānaṃ dvaidhībhāvaḥ* | iti ṣaḍguṇāḥ | parasmād *dhīyamānaḥ saṃdadhīta* | *abhyuccīyamāno vigṛhṇīyāt* | *na māṃ paro nāhaṃ param upahantuṃ śakta ity āsīta* | *guṇātiśayayukto yāyāt* | *śaktihīnaḥ saṃśrayeta* | sahāyasādhyakārye *dvaidhībhāvaṃ gacchet* |	115,15. *saṃdhivigrahayānāsanadvaidhībhāvaḥ ṣāḍguṇyam* | *paṇabandhaḥ saṃdhiḥ* | *apakāro vigrahaḥ* | *abhyuccayo yānam* | *upekṣaṇam āsanam* | *parasyātmārpaṇaṃ saṃśrayaḥ* | ekena saha saṃdhāyānyena saha nigrahakaraṇam ekatra vā śatrau *saṃdhānapūrvo vigraho dvaidhībhāvaḥ* | ... *hīyamāna*paṇabandhinā *saṃdhim upeyāt* ... | *abhyuccīyamānaḥ* paraṃ *vigṛhṇīyāt* ... | *na māṃ paro nāhaṃ param upahantuṃ śakta ity āsīta* ... | *guṇātiśayayukto jyāyān* (yāyāt?) | *śaktihīnaḥ saṃśrayaṃ kuryāt* | anyatra ca śatrau ca saṃdhivigrahābhyāṃ *dvaidhībhāvaṃ gacchet* |
Wichtigkeit der Dokumente.	
70, 19. śasane śāsanam ity ācakṣate | *śāsanapradhānā hi rājānaḥ, tanmūlatvāt saṃdhivigrahayoḥ* |	134, 12. na kasyāpi lekham avamanyeta | *lekhapradhānā hi rājānaḥ, tanmūlatvāt saṃdhivigrahayoḥ* |

Neben so großen Ähnlichkeiten bestehen auch starke Gegensätze, in grundsätzlichen Fragen wie in Einzelheiten. So werden ebenso wie in den Smṛtis die Gottesurteile (divyam, divyakriyā, daivī kriyā 110 ff.) als ein regelmäßiger Bestandteil des Gerichtsverfahrens dargestellt, während das K. A. dieselben gewiß nicht ohne Absicht übergeht. Die Aufzählung der zwölf Arten von Söhnen (135, 9—11) ist die gleiche wie M. 9., 159—160, weicht aber stark ab von der K. A. 164 gegebenen Liste. Die Beispiele von Fürsten, die durch ihre Frauen ermordet wurden, 90, 12 ff, sind verschieden von der Parallelstelle K. A. 41 und stimmen auch mit den anderweitigen Aufzählungen dieser Art, die sogar in die arabische Literatur Eingang gefunden haben, nicht überein, vgl. Zachariae WZKM. 28, 206 ff. Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser in solchen Fällen, soweit er nicht aus Eigenem schöpft, zumeist den uns nur aus Zitaten bekannten, als Ganzes nicht mehr erhaltenen Lehrbüchern der Politik von Bṛhaspati, Uśanas u. a. älteren und jüngeren Politikern gefolgt sein wird. Als Jaina

huldigt er jainistischen Tendenzen, die z. B. in seiner Definition der ānvīkṣikī 11, 2 hervortreten, wo er dieselbe wie K. A. 6, 17 aus Sāṃkhya, Yoga und Lokāyata (d. h. nach dem Kommentar: Cārvākamatasaṃjñakam) bestehen läßt, aber mit der Beifügung, von Buddhismus und Jainismus sei hier deshalb keine Rede, weil diese beiden Systeme dem Veda widersprechen: bauddhārhatoḥ śruteḥ pratipakṣatvāt. Auch hierin geht Somadeva mit dem K. A. einig, das z. B. 55, 19 lauter jainistische Götternamen aufzählt, vgl. Sorabji, Some Notes on the Adhyaksha Pracāra, Allahabad 1914, p. 9. Dagegen habe ich zu Kāmandaka's Nītisāra keine speziellen Beziehungen entdecken können, wie dieses Werk auch den älteren Pañcatantra-Rezensionen und Manu-Kommentaren noch unbekannt ist, s. o. 68, 348—350.

In einer Fortsetzung dieser Kollektaneen soll zunächst in weiterem Zusammenhang auf die von H. Jacobi in dieser Zeitschrift 68, 603—605 erhobenen Einwendungen gegen Nr. 5 meines früheren Artikels eingegangen werden. Die zwei interessanten Zitate in Vātsyāyana's Nyāyabhāṣyam (l. c. 604, Sitzungsber. 1911, 734 f.) waren von mir nicht übersehen. Doch ist wohl nicht ausgeschlossen, daß der Vidyoddeśa des ersten Zitats auch aus einem anderen Lehrbuch als das K. A. geflossen sein kann, da ähnliche einleitende Abschnitte über die Wissenschaften wohl öfter vorkamen. So hat auch das Nītivākyāmṛtam einen Vidyāsamuddeśa, der z. T. auf das K. A., z. T. aber auch auf andere Quellen zurückzugehen scheint. Auch die tantrayukti des zweiten Zitats entspricht zwar genau der 18. tantrayukti K. A. 425, 427, doch finden sich diese tantrayukti in ähnlicher Aufzählung auch am Schluß medizinischer Lehrbücher, wie Caraka 8, 12, 80—84 (pañcatriṃśad vicitrābhir bhūṣitaṃ *tantrayuktibhiḥ*), Aṣṭāṅgasaṃgraha II, 417 f., Aṣṭāṅgahṛdaya 6, 40, 77 (tantraguṇa). Was Uddyotakara, den Kommentator Vātsyāyana's, betrifft, so wird derselbe neuerdings von S. Ch. Vidyābhūṣana nach tibetanischen Quellen um 635—650 n. Chr. gesetzt, also in das 7., nicht das 6. Jahrhundert (JRAS. 1914, 604).

Das Determinativpronomen im Babylonischen.

Von

Arthur Ungnad.

Eine Flexion des babylonischen Determinativpronomens *ša*, das besonders als „nota relationis" und „Genetivpartikel" bekannt ist, findet im allgemeinen nicht statt, und so war es möglich, daß man lange Zeit die Fälle nicht richtig beurteilte, wo eine solche Flexion tatsächlich vorlag. Die erste Zusammenstellung des Materials findet sich bei H. Ranke, *Early Babylonian Personal Names* (Philadelphia 1905), S. 245 [9], der auf die neben *ša* begegnenden Formen *šu*, *šât*, *šût* hinwies und sie richtig so erklärte, daß *ša* die urspr. Akkusativform, *šât* der fem. Singular und *šût* der mask. Plural sei. Damit erledigt sich auch das früher angenommene *šud*[1]) und *šupar*[2]), wofür *šût* zu lesen ist.

Schon sehr früh sind alle andern Formen dieses Determinativpronomens durch die Form *ša* verdrängt worden, und im Kodex Hammurapi's, dem Musterdenkmal des klassischen Babylonisch, findet sich nur dreimal[3]) *šú* in nominativer Bedeutung (= der), während sonst stets *šá* in allen Kasus, Numeri und Genera gebraucht wird[4]). Selbst schon zur Zeit der Dynastie von Akkad (um 2800) hat *šá* die andern Formen meist verdrängt; vgl. das häufige *šá ṭuppam sù-a u-sa-za-ku-ni* „wer diese Urkunde verletzt", wo *šá* für *šú* steht[5]). Da ist es nun von besonderer Bedeutung, daß die in Susa gefundenen Urkunden aus der Zeit des Reiches von Akkad die Unterschiede der Formen noch strenger bewahrt haben. So finden wir in den Inschriften des Baša-Šušinak noch *šú ṭuppam šú-a ù-sá-sa-ku-ni*[6]) und ebenso lehrreich *I ḫa-zi-nim šú IV lišânû-su* „ein Beil von 4 Zungen", wo der Nominativ, den ja auch das Nomen aufweist, als sog. casus pendens aufzufassen ist, indem das folgende sum. *A-Mu-Na-Ru* „er schenkte es" (*išrukšu*) bedeutet.

1) Delitzsch, *Hwb.*, S. 643.

2) Muss-Arnold, *Hwb.*, S. 1091.

3) IV 1. 9. 29; vgl. ZA. XVIII. S. 41.

4) Beispiele ZA. XVIII. S. 41 ff.

5) Šar-kâli-šarri c I 12; d II 2; Narâm-Sin f III 3 u. a. m. [Zitate nach der Anordnung Thureau-Dangin's in „Sumer. u. Akkad. Königsinschriften".]

6) c II 1; Dél. en Perse X pl. 3 Nr. 1b, Z. 4; vgl. d IV 9.

Noch klarer lassen die Geschäftsurkunden dieser Zeit aus Susa[1]) die alten Verhältnisse erkennen, und hier ist es besonders der Text L 71 II 3—5, der zeigt, daß der Unterschied der Formen *šú*, *šá*, *šût* noch lebendig empfunden wurde. Es ist eine Liste von Angestellten, in der es heißt:

(Z. 3) *IV šú-ut imêrim* „4 solche vom Esel“[2])
(Z. 4) *I šú imêrim* „1 solcher vom Esel“
(Z. 5) *II šá imêrim* „2 solche vom Esel“.

Hier bezieht sich *šût* klar und deutlich auf einen mask. Plural, *šú* auf einen mask. Singular und *šá* auf einen mask. Dual[3]). Das dualische *ša* begegnet sonst nicht wieder. Für *šú* finden sich folgende Fälle (stets Nominativ des mask. Sing.):

L 19, R. 17: *NN Sib* (= *rê'ûm*) *šú Uru* + *A*^{ki} „NN., Hirt von Urua (?)“;

L 21, 4: *Aš* (= *kunâšum*) *šú A-Dùķ-Ķa*^{ki} „Emmer aus Adukķa (?)“;

L 21, 6: *Še* (= *še'um*) *šú Uru* + *A*^{ki} „Gerste aus Urua (?)“;

L 26, R. 6: *še-um . . . šú Má-Du-Du-E* „Gerste für die Schiffer“;

L 27, R. 1: (*NN*) *šú Bád*^{ki} „NN. aus Bad“;

L 27, R. 4: (*NN*) *šú Zi-ma-ni*^{ki} „NN. aus Zimani“;

L 30 III 3: (*NN*) *šú Ê-Gal-Me* „NN., der zu den Palastleuten gehört (?)“ [Konstruktion nicht recht klar];

L 37, 3: (Gerste) *šú NN* „dem NN. gehörig“;

L 73, 7: *I šú Ê-Gigir Ba-si-in*^{ki} (nicht recht klar);

L 82, 1 ff.: *I Máš šú Úḫ-ù I Máš šú Ra-bí-pi-li-ir* „1 Zicklein, gehörig dem *Uḫû*, 1 Zicklein, gehörig dem Rabi-pilir“;

L 42 III begegnet wohl auch mehrere Male *šú* neben *šú-ut*; der Text ist teilweise zerstört.

Für *šú-ut* vergleiche man:

L 14, 1 f.: *XXX Lu* (= *immeru*) *šú-ut . . .* „30 Schafe, solche vom . . .“;

L 59, R. 4: *XX Anšu* (= *imêru*) *šú-ut Su-ru-uš*[*-kîn*] „20 Esel, solche des (= gehörig dem) S.“.

Zur Bildung von Berufsnamen findet sich *šût* in *šú-ut Giš-Pú* „die vom Brunnen“ = „die Brunnenleute“ (L 6 V 6; 57, 1); ähnliche Bildungen sind *šú-ut Gis-Kid* (L 6 V 9); *šú-ut Sa*[*l* . . .] „Haremswächter (?)“ (L 25, 12); *šú-ut A*[*l* . . .] (L 25, R. 2); *šú-ut Giš-Ti* (L 71, R. II 7).

---

1) L. Legrain im XIV. Bande der Dél. en Perse. Wir zitieren diese Texte als L.

2) D. i. „Eseltreiber“.

3) Über *-a* als verbale Dualendung s. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* (1905), S. 234, Anm. 1, und A. Ungnad, OLZ. 1906, Sp. 584 ff.

Auch in den aus Telloh stammenden Texten begegnet *šú-ut* einige Male[1]; so in *Recueil de Tablettes* 77, R. 2 (in schwer verständlichem Zusammenhang) und *Inventaire de Tello* 1465, R. 3: *Šú-Ḫa*^{me} . . . *šú-ut NN* „die Fischer des NN."[2]). Vgl. ferner BE I 11, Rs. 5.

Das fem. *šât* ist nur in Eigennamen nachweisbar; vgl. *Šá-at-*^{ilu}*A-a*, *Šá-at-Ku-bi*, *Šá-at-*^{ilu}*Marduk*, *Šá-at-*^{ilu}*Šamaš* bei Ranke, *Pers. Nam.* S. 194. Ältere Beispiele aus der Zeit der Ur-Dynastie sind: *Šá-at-*^{ilu}*Sin* CT 32, 12 II 6; 34 II 19 u. ö.; *Šá-at-Ma-mi* CT 32, 34 II 10; *šá-at-*^{ilu}*Dun-gi*: Legrain, *Le Temps des Rois d'Ur* 267, 12.

Ranke vermutete[3]), daß *ŠÚ* am Anfang maskuliner Namen vielleicht nicht *gimil* gelesen werden dürfe, wie das immer geschieht, sondern daß dieses das maskuline Äquivalent zu *šât* wäre. Er verwies auf das Nebeneinander von fem. *Šá-at-Ku-bi* und mask. *Šú-ku-bi-im* und auf den Umstand, daß nirgends *ŠÚ* und *gimil* in demselben Namen wechselten. Diese beiden Beweisgründe sind nun nicht mehr stichhaltig; denn *Šú-ku-bi-im* erweist sich durch die Namensform *Šú-ku-bu-um* (Barton, *Haverf. Libr.* III 104: 168 I 2; *Recueil de Tablettes* 334 I 3 u. ö.) als Form wie *Ḫu-nu-bu-um*, *Ḫu-lu-lum* u. a.[4]); und für *ŠÚ* findet sich *gi-mil* abwechselnd im Namen des Vaters des *Êṭirum* (VS VII 64, 19 gegenüber 59, 17 Siegel; 68 Siegel; 69, 20 und Siegel)[5]). Aber trotzdem wäre es nicht unmöglich, daß in etlichen Namen *šú* das Determinativpronomen darstellte. Es läge dann dieselbe Zweideutigkeit vor wie bei dem Ideogramm *AN*, das ja bald *Anum*, bald *ili* gelesen werden kann[6]). In der Regel wird aber *šá* bei maskulinen Namen entsprechend *šât* bei femininen gebraucht; vgl. Namen wie *Šá-i-li-šú* „der (Mann) seines Gottes" (z. B. Ranke, S. 141), *Šá-*^{ilu}*Amurrim* (sehr oft) u. a. m.

Hier hat also *šá* das ältere *šú* verdrängt. Dieses *ša* könnte der Form nach ursprünglich nicht nur Dual (s. o.), sondern auch Akkusativ des mask. Singular und fem. Plural sein; in letzterer Verwendung findet sich *ša* z. B. im Eigennamen *Ša-ili-ma-dam-ḳa* (Tallqvist, *Assyr. Personal Names*, S. 208), d. h. „Die (Dinge) Gottes sind gut" = „Alles was Gott schickt, ist gut"[7]).

---

1) Beispiele für das Determinativpronomen sind in diesen Texten überhaupt sehr selten, da sie im Bereiche des sumerischen Sprachgebietes verfaßt sind. Für *šá* vergleiche die Stelle *Inventaire de Tello* (I) 1062, 5, wo es sich auf *Gud-Lid* „Kuh" bezieht; für *šú* s. *Inv.* 1291: (der Metzger) *šú Lugal-ušumgal*.

2) Vgl. die ähnliche Stelle im unveröffentlichten Text *Inv.* 1470.

3) A. a. O., S. 245[9].

4) Beispiele bei Holma, *Die ass.-babyl. Personennamen der Form quttulu*, der jedoch *šukubum* (S. 87) nicht gelten lassen möchte, da er die oben angeführten Stellen nicht berücksichtigt.

5) Vgl. BA VI 5, S. 91.

6) Vgl. BA VI 5, S. 132.

7) Zur fem. Pluralendung *-a* (aus *-ā*) vgl. *Gramm.* § 26^{a}.

Unter Berücksichtigung des alten Materials ergibt sich also folgende Flexion für das Determinativpronomen:

Singular.

	mask.	fem.
cas. rectus	*šu* [1])	*šât*
cas. obliquus	*ša*	*šât* (?)

Plural.

mask.	fem.
šût	*ša*

Dual.

mask.	fem.
ša	?

1) Auch in dem von Hilprecht, BE I, Pl. VI ff. in Photographie mitgeteilten Text aus der Zeit des Reiches von Akkad findet sich *šû* augenscheinlich als Nominativ mehrfach.

Ǧauharī und die Anordnung des arabischen Alphabets.

Von

C. Brockelmann.

Der Verfasser des Lisān al-ʿArab berichtet in der Vorrede zu dem Kapitel seines Wörterbuches, in dem er die Verba III[ae] infirmae ohne Scheidung nach den 3. Radikalen, *u̯āu̯* oder *i̯ā'*, zusammen behandelt, er habe von gewissen Leuten den Vorwurf gegen den Verfasser des Ṣaḥāḥ zu hören bekommen, dieser hätte aus Unwissenheit jene beiden Verbalklassen nicht von einander gesondert; Ibn Sīda habe zwar eine reinliche Scheidung angestrebt, sei aber dadurch zu mancher Wiederholung genötigt gewesen. P. Schwarz stellt diesen klaren Tatbestand in dieser Zeitschrift 69, S. 61 so dar: „dem Ǧauharī wollte man als Beweis der Unwissenheit auslegen, daß er *wāw* und *jā* nach *hā* behandelt hatte". Hätte Sch. sich nur die Mühe genommen, den Ǧauharī selbst aufzuschlagen, so hätte er alsbald gesehen, daß dieser für den Anlaut und den zweiten Radikal der Wurzeln die Reihenfolge *u̯āu̯*, *hā'*, *i̯ā'* zugrunde legt, die als die jüngere und im Arabischen nur vorübergehend befolgte zu erweisen er den Ǧauharī als Zeugen heranzieht. Die Behandlung jener Verbalklassen richtet sich also nur nach grammatisch-lexikalischen Gesichtspunkten und hat mit der Anordnung des Alphabets gar nichts zu tun. P. Schwarz erwähnt auch, daß der Verfasser des Qāmūs einer reinlichen Scheidung zwischen beiden Wurzelklassen als eines Vorzuges seines Werkes in der Vorrede sich rühme, er hat aber wieder nicht beachtet, daß Fairūzābādī trotz dieses guten Vorsatzes die Verba III[ae] infirmae genau so behandelt wie Ǧauharī, was ihm den sanften Tadel seines Kommentators Zebīdī zuzieht, daß er aber bei den ersten und zweiten Radikalen ebenso wie der Ṣaḥāḥ die Anordnung *u̯āu̯*, *hā'*, *i̯ā'* befolgt. Der Gegensatz zwischen den beiden Lexikographen, aus dem Schwarz schließen will, daß die Reihe *u̯āu̯*, *hā'*, *i̯ā'* jünger und nur vorübergehend befolgt sei, ist also von ihm selbst irrig konstruiert. Schwarz stellt fest, daß diese Folge bei den Schriftstellern des 12. und 13. Jahrhunderts vorkomme (er hätte weiter noch auf Samʿānī und Ibn al-Aṯīr in der Nihāja verweisen können), die andere *hā'*, *u̯āu̯*, *i̯ā'* bei solchen des 14. bis 19. Jahr-

hunderts. Daß er trotzdem erstere als die in der arabischen Überlieferung jüngere bezeichnen kann, ist nur aus vorgefaßter Meinung zu erklären. Aber sie findet sich ja nicht nur im 12. und 13. Jahrhundert, sondern schon im 10. Jahrhundert bei Ǧauharī, im Muǵmal des Ibn Fāris und im K. al-Ǵarībain des al-Herewī, wie mir Koll. Wensinck aus den Leidener Handschriften freundlichst mitteilt, und auch bei dem leider nicht genau zu datierenden, jedenfalls aber alten Verfasser der Risāla fi 'l-ḥurūf al-ʿarabīja in Haffner's und Cheikho's Dix anciens traités de philologie arabe S. 160 ff.

Wie mit den arabischen, so verfährt Schwarz auch mit europäischen Autoren. In einem „von Anfängern viel gebrauchten Buche" findet er den Satz: „Statt der richtigen Reihenfolge der drei letzten Buchstaben des Alphabets findet sich in unseren Lexicis usw. oft die falsche ى و ه". Daraus meint Sch. schließen zu dürfen, der Herausgeber glaube, daß diese Anordnung sich auf europäische Arbeiten beschränke. Ein solcher Schluß ist wohl nur möglich, wenn man seinen Fachgenossen ebensowenig Aufmerksamkeit schenkt wie den arabischen Autoren und jenen dieselbe Methode zutraut, mit der man selbst arbeitet. Oder glaubt Sch. wirklich, daß man den Lisān al-ʿArab benutzen könne, ohne auf die darin beobachtete Buchstabenfolge aufmerksam zu werden? Aber Ibn-Manẓūr ist eben der erste unter den Lexikographen, der die Reihe *hāʾ*, *wāw*, *jāʾ* aufweist. In der Vorrede I, 4, 18 nimmt er sich vor, sein Werk genau so zu ordnen wie den Ṣaḥāḥ; auf diese Abweichung aufmerksam zu machen, hat er nicht für nötig befunden, sie muß ihm also schon ganz geläufig gewesen sein. Wer diese Reihenfolge aufgebracht habe, darüber zu spekulieren ist müßig, solange wir kein bestimmtes Zeugnis dafür beibringen können. Vor Ibn-Manẓūr finde ich sie nur bei Abu 'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī in der von ihm selbst herrührenden Anordnung der Reime des Luzūm mā lam jalzam und in al-Qifṭī's Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ.

Daß die bei den ältesten Lexikographen und bei den Klassikern bis ins 13. Jahrhundert gebräuchliche Reihenfolge der Buchstaben in Persien zuhause sei, ist eine ganz willkürliche Annahme von Schwarz. Was hätte den Mōṣulenser Ibn al-Aṯīr und den Oberqāḍī von Syrien Ibn Ḫallikān veranlassen können, sich nach persischem Brauch zu richten und ihm zuliebe ihren Lesern eine Unbequemlichkeit aufzubürden? Solange nicht das Gegenteil bewiesen wird, hat die ältere Überlieferung den Anspruch, für die urspüngliche zu gelten. Dafür, daß *hāʾ* später seine alte, im maǵribinischen Alphabet stets bewahrte Stellung vor *wāw* wieder erhalten hat, ließen sich verschiedene Gründe vermuten, z. B. mit Umkehrung einer Schwarz'schen Hypothese der, daß man die grammatisch verwandten Zeichen wieder zusammenbringen wollte, oder daß man dem Zahlenwert der Buchstaben einen Einfluß auf ihre Folge zugestand.

Miscellanea.

Von

J. J. Hess.

I. Zu Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], S. 34.

In der mehrfach besprochenen Stelle * تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترجى „diese (sc. die Göttinnen *al-Lât*, *al-ʿUzzā*, *Manât*) sind die höchsten *ġarānīq* und auf ihre Vermttlung darf man hoffen" (Tafsīr aṭ-Ṭabarī[1] 17, 119, 9 v. u.; 120, 17, 23, 29, 37; 121, 6) wird *ġurnûq* von Nöldeke (Geschichte des Korans 80) und von Wellhausen (l. c.) mit „Schwan" übersetzt, wohl nach dem Vorgange von Fleischer, der sich dabei auf die Autorität des türkischen Qāmūs stützte. Diese Autorität ist nun in allen naturwissenschaftlichen Dingen eine recht schwache und es läßt sich auch hier zeigen, daß der türkische Übersetzer sich geirrt hat.

al-Aṣmaʿī (Lisān al-ʿArab 12, 161, 2) erklärt: der *ġurnaiq* ist der *kurkī*. — Ibn as-Sikkit (l. c. Z. 3): die *ġarānīq* sind Vögel wie die *karâkī*. — Ibn al-Anbārī (l. c. Z. 7): der *ġirnauq* oder *ġirnaiq* wird wegen seiner Weiße so genannt und man sagt, er sei der *kurkī*. — Ibn Sīdah im Muḫaṣṣaṣ 8, 163, 5 v. u.: der *ġurnaiq* ist ein grauer Wasservogel mit langem Schnabel . . . . und es ist der *kurkī*, wie man sagt.

kurkī, heißt es im letztgenannten Werke 8, 153, 11; 164, 7 v. u., werde der *rahw* genannt, während 8, 166, 11 der *rahw* als ein Vogel, der dem *kurkī* gleicht, definiert wird.

Da nun der *kurkī* von Heuglin[1]) (Reise in Nordost-Afrika, Braunschweig 1877, 2, 260, Ornithologie Nordost-Afrikas, Cassel 1873, 1252) als Grus cinerea Bechstein, „grauer Kranich" und *rahw* (R. in NOAfr. 2, 261, Ornith. NOAfr. 1256) als Anthropoides virgo (Linné) „Jungfern-Kranich" bestimmt ist, muß der *ġurnûq* der graue Kranich oder „wie der graue Kranich", d. h. eine ihm nahe stehende Art sein.

---

1) Heuglin schreibt *kurq*. Dies ist ein günstiges Zeichen, denn es zeigt, daß das Wort schlecht gehört und nicht einfach aus einem Wörterbuche abgeschrieben ist.

Damit stimmt nun 1. der Umstand, daß ein Kranich Balearica pavonina (Linné) nach Heuglin (Ornith. NOAfr. 1259) im ägyptischen Sûdân noch heute *ǵernûq* heißt; 2. Der heutige Sprachgebrauch in Tripolis und Algier (Griffini, L'Arabo parlato della Libia, Milano 1913, s. v. *gru*, Beaussier, Dictionnaire pratique s. v.)[1]; 3. die alten Übersetzungen. Das Leidener Glossarium latino-arabicum (ed. Chr. Fr. Seybold, Berlin 1900) aus dem 11. Jahrhundert hat S. 219: grues الغَرانق وق الكَراكى, in der koptisch-arabischen Scala magna des Šams ar-Rijâsah, die um 1300 geschrieben und von V. Loret in Annales du Service des Antiquités I, Cairo 1899 veröffentlicht wurde, wird (Nr. 120) الغرنوق mit πιαμφιὸολοc (lies *ἀμφίπολος* [*χειμῶνος*])[2], „Diener oder Vorbote des Sturmes, d. h. Kranich" übertragen (vgl. dazu Aelianus, Hist. Anim. 3, 14), und in der bekannten Geschichte vom Kampfe der Pygmäen gegen die Kraniche (Homer Γ, 3—6, Plin. Hist. Nat. VII, 2), die ad-Damîrî in Ḥajât al-ḥajawân 2, 215, 9 v. u. (ed. 1284) nach al-Qazwînî erzählt, entspricht arab. *ǵarânîq*, dem *γέρανοι*, grues der Klassiker. Endlich übersetzen auch das Vocabular von Florenz (13. Jahrhundert) und der Vocabulista des Petrus de Alcalá (1505) unser Wort mit Kranich. (S. Dozy, Suppl. s. v.)

Aber die Sache ändert sich, wenn wir nach Arabien und Syrien kommen. Ein *Qaḥṭânî* erklärte mir in der Schweiz, *el-ǵyrnûq* sei der *abu qirdân* „Vater der Zecken" der Ägypter, also nach Heuglin (R. in NOAfr. 2, 285, Ornith. NOAfr. 1071) Ardea bubulcus Audouin, „der Kuhreiher", und im zoologischen Garten von Kairo bestimmten mir ein *'Ötâbî* und ein Schêch aus *'Önêze* in *el-Qaṣîm* denselben Vogel als *ǵyrnûq hindi*, was durchaus mit der Notiz stimmt, die Forskâl, Descriptio Animalium, p. VIII zu *ghornok* gibt: alba: oestris pascitur in tergore boum nidificantibus. Der Beduine sprach außerdem von einem *ǵyrnûq 'öbêwî*, der auf dem Rücken etwas dunkel sei, und der Schêch von einem *ǵyrnûq zinǵî* oder *'örûbî* mit schwarzen Beinen (wohl Ardea garzetta Linné, „Seidenreiher"). *ǵernûq* nennt Heuglin (R. in NOAfr. 2, 285, Ornith. NOAfr. 1060) Ardea gularis Bosci, „den Seereiher", der von ihm an den Küsten des Roten Meeres und des Golfs von Aden gefunden wurde, und Tristram (Fauna and flora of Palestine 109) gibt denselben Namen für Ardea cinerea Linné, „den grauen Reiher"[3]. Von diesen Vögeln ist der Kuhreiher stets rein weiß, der graue Reiher und Seereiher asch- bis dunkelschiefer-grau, aber bisweilen ebenfalls rein weiß.

1) Stumme, Tunisische Grammatik 174 gibt *ǵârnûq* mit „Möve" wieder; Griffini, L'Arabo parlato della Libia s. v. gabbiano läßt vermuten, daß der genaue Ausdruck für „Möve" *ǵornûq el-bêḥâr* „Meer-*ǵornûq*" ist.

2) Tryphiodorus, de Ilii excidio 353.

3) Bei den *'Ötâbe* heißt der graue Reiher *'ânz él-mā*, vgl. dazu Lane, Dict. s. v.

Nun sagt der älteste der von den Lexikographen zitierten Gewährsmänner Abu ʿAmr (Ibn al-ʿAlā) aus Mekka († 775) Lisân al-ʿArab 12, 160 ult. „der *ǵurnûq* ist ein weißer Wasservogel" (wörtlich auch bei az-Zamaḫšarī, Kitāb al-Fā'iq, Ḥaiderābād 1324, s. v.), und dies wird überall wiederholt (z. B. Lisân 12, 161, 1, 8; ad-Damîrî o. c. 2, 214 ult., 215), so daß ich nicht zweifle, daß der *ǵurnûq* in Arabien einen weißen Reiher bezeichnete, den Kuhreiher in erster Linie und dann auch andere Arten[1]). Ein Reiher, nach einer Bemerkung von Sir J. Gardner Wilkinson (The Customs and Manners of the ancient Egyptians[2] [London 1877], vol. 3, 326)[2]) höchst wahrscheinlich der graue Reiher, ist auch der Phönix der Ägypter, der *wbn*[3]) gewesen, was die Araber noch wußten, da sie in der Wiedergabe der Fabeln über diesen Vogel (s. ad-Damîrî o. c. s. v., Lane, 1001 Nacht, Anm. 22 zu Kap. 20) ihn عنقاء *ʿanqā* nennen — nach Heuglin (R. in NOAfr. 2, 285, Ornith. NOAfr. 1055) „der graue und der schwarzköpfige Reiher"[4]); das zeigt, daß der Reiher auch in dem nahen Ägypten für einen Göttervogel gehalten wurde.

Zwischen diesem und dem oben erzielten Resultat scheint nun ein Widerspruch zu bestehen, der sich aber sofort löst, wenn man die älteste Nomenklatur der Kraniche ansieht. Der graue Kranich heißt bei Linné Ardea grus, der Jungfern-Kranich Ardea virgo, der Pfauenkranich Ardea pavonina. Noch der große Linné hat also diese für uns in Betracht kommenden Gruiden als zur Art Ardea gehörend aufgefaßt und wir können den Beduinen nicht zumuten, die Arten schärfer zu trennen als geschulte Zoologen.

---

1) Nach ZDPV. 37 (1914), S. 60 wäre *ǵernûg* Phalacrocorax carbo Linné „die Komoranscharbe". Dies wird auf einem Irrtume eines Eingeborenen beruhen. Die Scharben erscheinen öfters in Gesellschaft von Reihern. Siehe C. G. Friderich, Naturgesch. d. deutschen Vögel[5], 549, 748.

2) Dieser sagt daselbst, der *bennu* [l. *bnw*] sei der rein weiße *aboogerdan* [l. *abu girdān*] oder Ardea bubulcus Savigny „Kuhreiher", bemerkt dann aber in einer Note: I believe however that the Bennu is represented of a bluish grey or slate colour! Vgl. dazu die Abbildung des *bnw* in o. c. T. 59, 2. Reihe links, der dort mit dunkelm Rücken, weißem Bauche und dunkeln Beinen erscheint.

3) Die Aussprache dieses Wortes in griechisch-römischer Zeit war **boin*; dies geht hervor aus der demotischen Schreibweise *bjn* des sog. Gnost. Papyrus von Leiden (s. die ausgezeichnete Ausgabe The Demotic magical Papyrus of London and Leiden, edited by F. Ll. Griffith and Herbert Thompson, London 1904—1909, vol. 3, 25). *j* dient in der Orthographie dieses Papyrus zwischen Konsonanten zum Ausdrucke von kopt. ı, ⲟⲉı, ⲁⲉı (im zufälligen Verhältnis von 25 : 9 : 4). Da das griech. φοῖνιξ irgend welche Beziehungen mit dem ägyptischen Worte *bnw* haben muß, diese aber in der Bedeutung jenes Wortes nicht gefunden werden können, interpretieren wir das demotische *j* als ⲟⲉı, d. i. *oi*. Es verhält sich *bnw* : ⲃⲟⲉıⲛ = *ṯsw* „Befehlshaber" : ϫⲟⲉıⲥ „Herr".

4) Heuglin schreibt *abu el-ʿanqā*, ebenso wie er Petermann's Mitteilung 1861, S. 311 *abū qonfet* (sic) hat für قُنْفُذ „Igel".

ġurnūq ist also Ardea im Sinne Linné's oder umfaßt Arten der Familien Grus und Ardea der neuen Zoologie. Das Wort selbst ist ein onomatopoetisches „ein Klangbild des Geschreies (des Pfauenkranichs), das durch den arabischen Namen ziemlich richtig wiedergegeben wird" (Brehm's Tierleben[4], Vögel, 2, 192), und es ist daher nur natürlich, daß wir es auch in unsern Sprachen wiederfinden: *cornuc* im Altenglischen, *chranuh(h)* im Althochdeutschen[1]).

Dies sollte genügen um die Übersetzung „Schwan" zu beseitigen; es läßt sich aber auch zeigen, daß, wo die Araber ein griech. κύκνος oder lat. cygnus zu übertragen hatten, sie niemals *ġurnūq* dafür einsetzten. Im 10. Jahrhundert nennt 'Abd ar-Raḥmān aṣ-Ṣūfī (ed. H. C. F. C. Schjellerup, Petersburg 1874, S. 78) in seiner Revision des Ptolemäischen Sternkataloges das Sternbild des Schwanes, das griech. ὁ ὄρνις und ὁ κύκνος heißt, كوكبة الطير und الدجاجة, der Verfasser des erwähnten Glossarium Latino-arabicum hat p. 67 zu cignus (sic) gar nichts geschrieben, offenbar weil er keinen arabischen Ausdruck dafür hatte, und in der Magna Scala finden wir (Nr. 111) ⲡⲓⲕⲩⲕⲛⲟⲥ البط. Die Übersetzer kennen also den Vogel überhaupt nicht oder übersetzen ihn mit „Huhn" oder „Ente". Man wird daraus den Schluß ziehen, daß der Schwan den Arabern (wenigstens denen des innern und südlichern Arabiens) unbekannt war, was nicht verwundern kann, da dieser aus den kältern Gegenden der Alten Welt stammende Vogel nach Heuglin (Ornith. NOAfr. 1295) auf seinen Wanderungen nach Süden, in Ägypten bis höchstens nach Kairo gelangt. Die modernen arabischen Ausdrücke möge man in den Wörterbüchern von Bocthor, Berggren, Belot s. v. cygne und bei Nallino, L'Arabo parlato in Egitto[2], 247, sowie bei Griffini, o. c. s. v. cigno nachschlagen, sie bezeichnen meistens auch andere Vögel und sind zum Teil verdächtig. Was Heuglin, Ornith. NOAfr., gibt, ist mit Ausnahme von *Tam* (?)[2]) aus Lexicis abgeschrieben.

II. Zu Šanfarā's Lāmija, V. 50.

In dem eben erschienenen Buche: Schanfarà-Studien von Georg Jacob. 1. Teil: Der Wortschatz der Lāmija nebst Übersetzung und beigefügtem Text (München 1914. Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie der Wiss., Philos.-philolog. u. histor. Klasse, Jahrg. 1914. 3. Abh.) identifiziert auf S. 97 der Herausgeber den

---

1) Philologen, die nur mit Papier und Druckerschwärze arbeiten, leiten freilich diese Wörter ab von der Wurzel *ger* oder *guer*, an die also die Kraniche das suff. *nuk* angehängt haben.

2) In Elias A. Elias, The New Dictionary English-Arabic, Cairo 1913, finden wir s. v. swan التَّمّ, das indes vermutlich irgendwie auf Heuglin zurückgeht.

ضِبْع *sim'* der Araber mit Canis pictus Cretschmar = Lycaon pictus (Temminck), indem er sich namentlich auf Brehm, Tierleben[3] 3, 60 bezieht, der für dies Tier arab. *simr* gibt, das nach ihm (Jacob) „nur aus *sim'* verhört sein kann". Demgegenüber ist zu bemerken, daß des Arabischen unkundige Europäer das ع stets als *a* oder gar nicht transkribieren (auch Semitisten passiert dies hier und da) und daß List of Animals, Zoological Gardens Giza, near Cairo, Cairo 1910, p. 54 für Lycaon pictus *kelb simrī* bietet, was einerseits Brehm's Wort bestätigt, andrerseits durch seine abweichende Form wohl beweist, daß hier der Catalogue nicht etwa Brehm ausgeschrieben hat[1]). Ebenso wird Brehm's *simr* von dem ältern *simir* Rüppel, Atlas zu der Reise im nordöstlichen Afrika, I, Frankfurt 1826, S. 37 (mit sehr schöner farbiger Abbildung auf Tafel 12) und *simmir* Heuglin in Petermann's Mitteilungen, 1861, S. 14 unabhängig von den beiden selbst gehört sein.

Wenn so die Veränderung „*simr* zu *sim'*" schwerlich richtig ist, so ist es doch die sachliche Gleichstellung von *sim'* mit „Hyänenhund": Heuglin erzählt in Reise nach Abessinien . . . 1868, S. 422, daß am obern *Dinder* im Ägyptischen Sûdân neben anderm Wilde der *semā* „Hyänenhund" vorkomme, und gibt auch Reise in NOAfr. 2, 49 amhar. *takuila* [l. ተኲላ፡ *tekwŭlā*], bedja *manōb* [determiniert *u mane*], arab. *sem'a* [l. *simē'*] als einheimische Bezeichnungen des Lycaon pictus. Durch diese Aussagen des bekannten Zoologen ist nicht nur Jacob's Deutung von *sim'* als zutreffend erwiesen, sondern auch festgestellt, daß das Wort heute noch im Gebrauche ist.

III. Zu 'Amr ben Kulṯûm, Mu'allaqa, V. 22.

Die Geliebte hat Beine wie „zwei Säulen aus *balanṭ* und Marmor". Über das sehr seltene *balanṭ* ist von alten und neuen Kommentatoren manches Widersprechende geschrieben worden, ohne daß dadurch die Natur und Bedeutung dieses Wortes aufgehellt wäre. Die älteste mir bekannte Erklärung desselben durch el-Leiṯ (8. Jahrh.), Lisân al-'Arab 9, 134 besagt: der *balanṭ* ist etwas, das dem Marmor (*ruḫâm*) gleicht, nur daß der Marmor zerbrechlicher und weicher ist als jener.

Aus dieser nicht sehr scharfen Definition möchte man auf ein Gestein schließen, das härter als Marmor und weiß sein müßte,

---

1) Dies ist nämlich in einzelnen Fällen nachzuweisen. So gibt der Catalogue S. 18 für den Schimpanse *baahm* بعام, das wohl sicher aus Brehm stammt, wo wir lesen: der Mban (richtiger Baâm) ein Affe etc." komme im Lande der Niam-Niam vor. Das Zitat Brehm's stammt aus Heuglin, Reise nach dem weißen Nil 208, wo aber das *Baâm* fehlt. Dies ist also offenbar eine Korrektur Brehm's, der das Niam-Niam-Wort als arabisch auffaßte und es wahrscheinlich zu *behôjm* verbessern wollte.

also wohl auf Quarzit, denn ein anderes diesen Bedingungen entsprechendes Gestein gibt es meines Wissens nicht. Quarzit heißt aber heute in Zentralarabien *marū* (auch in Midian s. Burton in Journal R. Geogr. Soc. XLIX, Sept. 1880, S. 32, 92) und hieß auch früher so, wie die sehr deutliche Erklärung Muḫaṣṣaṣ 10, 97, 4, Tāǵ al-'Arûs 10, 340 erweist. Moderne Parallelen zeigen nun, daß wir in *balanṭ* nicht notwendig ein Gestein suchen müssen. C. Sonneck, Chants arabes du Maghreb, Paris 1904, Vol. 1, S. ٢٨, ٤٩ lesen wir in der Beschreibung der Geliebten: من بلّار الهاديه تحكى سيقانها „ihre Beine sind wie Kristall, den man zum Geschenke gibt", es ist also denkbar, daß unser Stoff irgend ein Mineral ist. Da nun *balanṭ* (nach dem Qāmûs s. v. *balnaṭ*) offenbar ein Fremdwort ist, fast alle arabischen Steinnamen direkt oder indirekt aus dem Griechischen oder Indischen kommen, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir unser Wort mit dem griechischen, aber nur bei Plinius vorkommenden *βαλανίτης* identifizieren. Die arabische Umschreibung ist absolut genau, nur die Endung -ης, trotz der Länge ihres Vokals ausgelassen, wie in طرمرخ = τουρμάρχης[1]), قليط = κηλήτης[1]), لصّ = λῄστης[1]), نغنسط = ἀναγνώστης[2]) usw.

Plinius sagt von diesem Stein (Hist. nat. 37, 149, ed. Mayhoff): Balanitae duo genera sunt, subviridis et Corinthii aeris similitudine, illa a Copto, haec ab Trogodytica veniens, media(s) secante flammea vena. In unserer Stelle wird die zweite, wohl gelbe Variation gemeint sein — die Hautfarbe der Beduinen ist an den von den Kleidern geschützten Stellen in der Tat ein mehr oder weniger dunkleres Gelb. Zur Bestimmung des balanites gibt uns außer der Beschreibung des Plinius die Etymologie des griechischen Wortes einen Anhaltspunkt. Man darf nämlich daraus schließen, daß unser Mineral als Mandeln vorkam und ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, daß *βαλανίτης* eine onyxartige Chalzedon-Varietät bezeichnete[3]).

IV. Zu F. Hirth & W. W. Rockhill's Chau Ju-Kua.

S. 102 des Buches „Chau Ju-Kua, His Work on the Chinese and Arabic Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï, Translated from the Chinese and annotated by Friedrich Hirth and W. W. Rockhill. St. Petersburg 1911" übertragen die Herausgeber an einer Stelle die auf Chóu K'ü-feï's Ling-wai-tai-ta, geschrieben 1178, zurückgeht, das chinesische 大秦

1) Siehe ZDMG. 51, 343 ff.

2) ZDMG. 51, 470.

3) Über Chalzedon s. C. Hintze, Handbuch der Mineralogie, 2. Abteil., Leipzig 1915, S. 1469 ff.

Ta-ts'in, das sonst das Römerreich im Orient bezeichnet[1]), mit *Baġdâd*. Für die Richtigkeit dieser Identifikation, die die Herausgeber recht wahrscheinlich machen, glaube ich nun aus dem Arabischen einen Beweis bringen zu können, der um so mehr zu beachten sein dürfte, als auch Chóu K'ü-fei's Angaben gewiß auf dem Berichte arabischer Kaufleute beruhen (s. o. c. 22). *Baġdâd* wird heute in Zentralarabien, speziell in *el-Gaṣîm* auch *Taḫt er-Rûm* genannt, was „Hauptstadt der Römer oder des Römerreichs" bedeutet. Über den Ursprung des Namens wurde mir kein Aufschluß gegeben und ich vermag auch nicht herauszufinden, warum *Baġdâd* nach obigem wohl schon im 12. Jahrhundert diesen Namen hatte.

V. Zu den Ta-shī des Chau Ju-Kua.

Bezüglich der chinesischen Bezeichnung der Araber 大食 *Ta-shï* (im Dialekte von Kanton, der altertümliche Lautverhältnisse aufweist: *Tái-shik*), von der Hirth & Rockhill S. 119 o. c. sagen, daß ihre wahre Bedeutung „apparently quite uncertain" sei, möchte ich auf Hübschmann, Persische Studien, S. 46 und 226 hinweisen, wo gezeigt wird, daß pehl. *Tāčīk*, armen. *Tačik*, neupers. *Tāǵīk*, *Tāǵīk*, *Tāzī* vom arabischen Stammesnamen طيّء *Ṭaiji'* abgeleitet ist[2]) und also eigentlich Ṭaijit bedeutet. Die Perser, für welche wohl (wie für die Syrer) der Stamm *Ṭaiji'*, der früher im Gebiete der heutigen *Šammar* bis nach *Taimâ'* hin wohnte[3]), der mächtigste der arabischen Völker war, benannten alle Araber nach demselben. Der Umstand, daß die Chinesen die Araber *Tái-shik* nannten, beweist, daß jenen die Kenntnis dieses Volkes auf dem Landwege über Persien vermittelt wurde.

In Mittelasien ist diese alte Benennung, wie man dies bei Völkernamen so oft beobachten kann, auf ein anderes Volk übertragen worden. Im Norden Turkestans werden die in Mittelasien lebenden Perser, im Süden aber die persischen Ureinwohner Mittelasiens *Taǵik* تاجيك[4]) genannt. Da diese *Taǵik* sich als Nachkommen der Araber betrachten, die im 1. Jahrhundert der Hiǵra

---

1) F. Hirth, China and the Roman Orient. Researches into their ancient and mediaeval Relations as represented in old Chinese Records. Leipzic & Munich, Shanghai & Hongkong 1885. S. VI.

2) Zu dem suff. pehl. *čīk*, neupers. *ǵīk*, *zīk*, *ǵī*, *zī* s. Grundriß der Iran. Philologie I, 1, S. 279, I, 2, S. 187.

3) Die später nach Mesopotamien ausgewanderten *Taij* existieren noch heute in zwei von einander getrennten Gruppen, teils im Norden des *Sinǵâr*, in der Umgebung von *Neṣîbîn*, teils in der Ebene, die vom Größern und Kleinern *Zâb* und den Kurdischen Hügeln begrenzt wird (Layard, Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon, London 1853, S. 172 ff. und v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II, 29, 55, 76, 141, 146).

4) Dschagataisch, Osmanisch, Osttürkisch s. Radloff, Versuch eines Wörterbuches der Türksprachen 3, 913.

Zentralasien unterwarfen, so wird vielleicht eine Blutmischung zwischen den beiden Völkern der erste Grund dieser Bedeutungsübertragung gewesen sein, die sich schon im uigurischen *Täǰik* „Perser" (Kudatku-bilik 19, 21)[1]), also im 11. Jahrhundert vorfindet.

VI. Zu Herodot IV, 2.

Herodot sagt IV, 2 von den Skythen „Sie nehmen aus Knochen verfertigte Blaseröhren, die ganz die Gestalt von Flöten haben, stecken dieselben in die Geschlechtsteile der Stuten, blasen mit dem Munde hinein und während der eine bläst, melkt der andere". Schon Niebuhr (d. h.: Carsten Niebuhr's Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern. 1. Band. Kopenhagen 1772. 4°.) hat S. 165 einen ähnlichen Gebrauch beschrieben (und mit unserer Stelle verglichen), indem er sagt: „Zu Basra hörte ich und sah es einmal selbst, daß wenn ein Araber eine Büffelkuh melket, ein anderer ihr die Hand bis fast an den Ellenbogen in die Vulva steckt, weil man aus Erfahrung gefunden haben will, daß sie mehr Milch geben, wenn sie auf diese Art gekützelt werden", und ich habe von Zentralarabern gehört, daß diese ihnen höchst auffallende Art des Melkens noch jetzt im 'Irâq gebräuchlich ist.

Es läßt sich nun aber eine vollkommenere Parallele zu der angeführten Herodotstelle beibringen aus den Sitten der Tigrē-Stämme, die uns durch Littmann's großes Werk: Tales, Customs and Dirges of the Tigrē Tribes (bis jetzt vier Bände) im weitesten Umfange bekannt geworden sind. Es heißt daselbst Band 4, 548 Anm.: „Die Hirten pflegen in die Vulva der Kuh zu blasen, damit sie eher Milch geben soll", und es wird gesagt, daß der Tigrēausdruck für diese Handlung lautet: „die Kuh anblasen". Diese Mitteilung Littmann's ist ein neuer Beleg für eine merkwürdige Sitte und für die Glaubwürdigkeit des Vaters der Geschichte.

---

1) Radloff, o. c. 3, 1096.

Elohim als Elativ?

Von

Wilhelm Caspari.

Im Mittelalter konnte jemand, der sich recht arm vorkam, das Adjektiv, das den Mangel ausdrückte, durch die Zusammensetzung mit „Gott" eindringlicher machen und erzählen, er sei „gottesarm". Analog finden sich noch heute teils in Dialekten, teils in der Schriftsprache die Zusammensetzungen „gotteserbärmlich", „gottverlassen", „gottesjämmerlich". Diese haben manchmal die Meinung erweckt, der Gottesname diene hier zum Ausdrucke einer Steigerung über das durchschnittliche und menschliche Maß hinaus; er wurde als ein elativischer Bestandteil aufgefaßt. Man weiß jedoch, daß das christliche Mittelalter und Spätere unter Gott oft schlankweg Christus, auch Christus am Kreuze, verstanden. „Gottverlassen" ist die Zusammendrängung des Ausrufs Christi am Kreuz in ein Adjektiv: so verlassen, wie sich Christus damals verlassen fühlte. Mit diesem Adjektiv haben die drei anderen das gemein, daß auch sie einen Zustand der Erniedrigung und des Elends angeben. Darin war Christus für die mittelalterlichen Asketen vorbildlich. Jemand fühlte sich so erbarmungswürdig, wie es der leidende Christus war, oder er fand sein Hab' und Gut so knapp, daß selbst Christus in seiner vom Mittelalter als vorbildlich angesehenen apostolischen Einfachheit nicht weniger hätte haben können. Sollte aber in „gotteserbärmlich", „gottesjämmerlich" nicht eine Beziehung des Gedankens speziell auf Christus vorausgesetzt sein, so müßte damit immerhin eine bejammernswürdige, erbarmungsbedürftige Lebenslage benannt sein, die Gott dahin bringen wird, daß ihn des betreffenden Leidenden jammert, daß er sich seiner erbarmt. Auch dann also beruhen die genannten Zusammensetzungen auf einem Fundamentalsatze des christlichen Dogmas, der Barmherzigkeit; daß abgesehen von dieser spezifisch christlichen Herkunft und Beziehung der Gottesname zum Ausdrucke einer Steigerung vorausgesetzt worden sei, bestätigen sie uns nicht. Hierzu wäre erforderlich, daß er an beliebige steigerungsfähige Begriffe angesetzt werden könnte, ja auch an solche, welche etwas Gottfremdes oder Gottfeindliches bezeichnen.

Auf eine deutsche sprachliche Analogie wird sich also die rabbinische Exegese von Qimḫi bis Ehrlich nicht berufen können, wenn sie die Verwendung des Genitivs אלהים im AT., falls andere Auffassungen des Genitivverhältnisses versagen, als die Anbringung einer Intensitätsmarke beurteilt, die, statt dem Inhalte des übergeordneten Begriffs ein neues Moment hinzuzufügen, nur den Grad der bereits vorhandenen Begriffsmomente über das Durchschnittsmaß hinaus steigern solle. Nach Baumgärtel[1]), der sich diesem Kurse anschließt, geschieht das mit den Worten:

a) Schrecken Gottes, b) Feuer Gottes, c) Weisheit Gottes.

a) I. Die erste dieser Wortverbindungen kennt im AT. neben sich noch den Jahweschrecken (7 mal); unter diesem läßt sich stets ein Schrecken, der durch den Beobachter auf Jahwe als Verursacher zurückgeführt wird, verstehen. Baumgärtel stellt ihr den Schrecken Gottes, von dem Ps. 36, 2 redet, noch ganz nahe (a. a. O. S. 24, 30). Vor der Gottheit als dem Richter fürchteten sich die „Gottlosen" nicht; die Strenge des Richters wäre aber dazu bestimmt, den Skrupellosen einzuschüchtern. Die Deutung hätte allerdings noch dagegen versichert werden können, für gen. obj. zu gelten. Denn es ist immerhin mißlich, wenn gen. obj. und auct. für einander eintreten müssen. Und doch kann Ps. 36, 2b den in V. a beschriebenen Vorgang erklären: der Gottlose hat eben noch keine Einschüchterung seitens Gottes erlebt.

a. II. Es ist nicht recht ersichtlich, warum die bis hierher durchgeführte Deutung von Chron. versagen soll. Dies könnte nur dann eintreten, wenn sich ergäbe, daß dieser späte Schriftsteller inzwischen einer Veränderung des Sprachgebrauchs unterworfen sei, die aus dem gen. auct. etwas anderes gemacht habe. Dies Andere müßte, der psychologischen Art des „Schreckens" entsprechend, der gen. obj. sein: nach dem Siege Josafats „entstand Gottesfurcht bei allen Königreichen, sobald sie vernahmen, daß Jahwe gegen Israels Feinde Krieg geführt hatte". Statt Gottesfurcht hätte der Chron., um das Plötzliche und Heftige ihres Auftretens, vielleicht auch das Dumpfe und Ungeklärte daran auszudrücken, Gottesschrecken gesagt. Dessen Motivierung würde aber an dieser Stelle (II Chr. 20, 29) genau so erfolgen, wie in der Regel im Daniel, wenn dieser wieder einen neuen Triumph in Hof und Staat davon getragen hat. Obendrein liest man ungefähr dasselbe in II. 17, 10, nur daß dort geradewegs von Jahweschrecken berichtet wird. Baumgärtel will, man solle sich nicht von II. 17, 10 leiten lassen; was er aber tut, um die Verwandtschaft beider Stellen bestreiten zu können, versagt[2]). Er meint: in 2, 20, 29 würde der Sinn[3]) verloren gehen, wenn man den Schrecken von Jahwe ausgehend dächte; aber der

1) Beitr. zur Wissensch. vom Alten Testament. Heft 19, S. 28 ff.
2) Von mir gesperrt.
3) Übrigens verwechselt B. beide selbst S. 31, Zl. 12 f. v. u.

Sinn, den er da offenbar im Auge hat, ist nicht so deutlich, daß wir nicht eine genauere Umschreibung desselben wünschen müßten: „Jahwe bewirkt die Unterwürfigkeit der Nachbarvölker.“ Ein Gegensatz zu 17, 10 ist dies nicht. Die Kunde vom Siege Jahwes durch Josafat kam den Nachbarvölkern auf dem Wege aller Nachrichten. Den Eindruck aber, den die Kunde hervorrief, erweckt sie nicht durch sich selbst; Trotz, Gegenmaßregeln, Kriegserklärung hätten folgen können. Aber Elohim schüchterte sie ein, so daß sie es ließen. Daß schließlich die Namen Gottes in beiden Stellen wechseln, ist durch den Charakter der Chr. als eines Sammelwerkes, das seine Vorlagen aus verschiedenen literarischen Perioden bezieht, genügend gerechtfertigt. Wenn wir sagen können, daß Elohim statt sonstigen „Jahwe“ in dieser Verbindung auch berechtigt sei, haben wir das Nötige getan, um „den Sinn“ zu prüfen. 20, 29 a redet von einer Beziehung zwischen Gott und Völkern außerhalb der Jahwe-Religion; die Bezeichnung Gottes durch Elohim war hierfür das Gegebene [1]). Sie hatte sich als neutraler Verständigungslaut im Gespräche der Angehörigen verschiedener Religionen eingebürgert. In (20, 29) b hingegen wird ein sozusagen bekenntnismäßiger Satz des Jahwismus reproduziert:

נִלְחַם יהוה עם איבי יִשְׂרָאֵל

Denselben hat der Vf. schwerlich neu formuliert. Seine Literatur mag ihn viel öfter enthalten haben, als wir wissen. Aber als prunkvollen Schluß eignet er ihn sich an.

a. III. Einen Gottesschrecken erzählt endlich eine alte Quelle I Sam 14, 15. Es ist ein guter Königserzähler, im Stoffe nahe verwandt mit I. 9—11, doch immerhin durch einige Voraussetzungen, die er macht, bzw. nicht macht, von jenem getrennt. Nennen wir ihn also — nur wegen des Fundorts — den zweiten Saul-Erzähler. Die Möglichkeit einer langen sprachlichen Vorgeschichte und Umdeutung des Ausdrucks „Gottesschrecken“, wie zur Chron. ausgeführt, fällt für ihn, wir dürfen sagen, aus. Dem Satze vom Gottesschrecken geht ein kurzer Satz voraus: da erbebte die Erde(?). Daraus folgert Baumgärtel, die Gottheit werde hier nicht als Ursache des Schreckens betrachtet; Erde und Gottheit sei ja zweierlei. Gibt das aber ein Recht, die Erde selbst als Erzeugerin des Schreckens anzusehen und

וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ וַתְּהִי לְחֶרְדַּת אֱלֹהִים

im zweiten Satze zu umschreiben: sie erzeugte einen Gottesschrecken?

Baumgärtel klammert diese Auffassung vor allem an das לְ vor חֶרְדַּת. Da er zugeben muß, daß es in LXX nicht vorgesehen,

---

1) Er will hier auch nicht dahin mißverstanden werden, als müßten die Fremdvölker zu einem Bekenntnis zu Jahwe gelangt sein, weil Furcht vor Jahwe (gen. obj.) eine gewisse Kenntnis dieses Gottes einschließt. Sie setzt eine bewußte Vorstellung vom Wesen Jahwes voraus.

möchte er das Fehlen als berechtigte Eigentümlichkeit ihres Übersetzungsverfahrens abtun, das keinen Schluß auf den Bestand des Satzes in ihrer hebräischen Vorlage zulasse. Nun ist aber fem. וַתְּהִי nach einem subj. fem. im vorigen Satze textlich nicht gesichert. Z. B. nachdem von einer Frau die Rede war, fährt Idc 11, 39 fort: וַתְּהִי חֹק. Man hat sich dort seit längerem entschlossen, וַיְהִי wieder herzustellen. So wenig ist es also auch in I Sam. 14, 15 gesichert, daß zum dortigen וַתְּהִי die Erde aus dem vorigen subj. sei. Man darf damit rechnen, es sei einfach וַיְהִי wie im Schöpfungsberichte und unzählige Male sonst herzustellen, ein nahezu impersonales Verb: „so kam es zu einem Gottesschrecken“ [1]).

Behält man trotz Idc das fem. וַתְּהִי bei, so ist es durchaus nicht so ausgeschlossen, wie Baumgärtel wünscht, daß חֲרָדָה dazu subj. wäre. Es ist keineswegs eine Einzelentscheidung auf Grund rein örtlicher Bedingungen, ob לְ dem Original angehört habe oder nicht. Vielmehr versetzen uns die im A. T. überlieferten Paralleltexte in eine Lage, in der wir uns vergewissern können, ob ל von Anfang fester Bestandteil des Textes ist. Es genügt, gegenüberzustellen:

בְּנֵי	Jos. 21, 26	1 Chr. 6, 55	לִבְנֵי.
אַבְשָׁלוֹם	II Sam. 3, 3	1 Chr. 3, 2	לְאַבְשָׁלוֹם.
נָגִיד	1 Chr. 11, 2	II Sam. 5, 2	לְנָגִיד.
עָם	1 Chr. 17, 1	II Sam. 7, 23	לְעָם.
יִשְׂרָאֵל	1 Chr. 17, 9	II Sam. 7, 10	לְיִשְׂרָאֵל.
עֲבָדִים	1 Chr. 18, 2. 6	II Sam. 8, 2. 6	לַעֲבָדִים.
מִפְּנֵי	II Sam. 10, 18	1 Chr. 19, 18	מִלִּפְנֵי.
חֲקֹר	II Sam. 10, 3	1 Chr. 19, 3	לַחְקֹר.
יְרוּשָׁלַםִ	II Sam. 24, 16	1 Chr. 21, 15	לִירוּשָׁלַםִ.

Diese Übersicht zeigt die Vermehrung durch ל bald in einem, bald im andern Zweige der Textüberlieferung. Oft genug ist Sam. der vermehrte. Ob sich die Vermehrung hüben oder drüben findet, jedesmal ist sie nach Wellhausen's noch nicht genug geschätzter Regel [1]) zu beurteilen, daß Hinzuzufügen leichter sei als Weglassen. Alle diese לְ sind nachträgliche Verfeinerungen am originalen Satzbau [2]).

Beachtung verdient neben der oben gegebenen Reihe eine zweite; in ihr stehen die לְ verschiedenen sonstigen Redeteilen, doch nicht einem Nichts gegenüber:

1) Wellhausen zu I Sam. 19, 22.

2) Ps. 69, 11 — mit לְ — (ich weinte[?] unter meinem Fasten), „aber es ward mir Beschimpfung daraus“, so Kittel, ohne die Seele zum subj. zu machen, wie es analog Baumgärtel's Auffassung von I Sam. 14, 15 versucht werden müßte.

לְמִשְׁפְּחֹתָם	1 Chr. 6, 42	Jos. 21, 6	מִמִּשְׁפַּחַת.
לַאֲבִיטַל	1 Chr. 3, 3	II Sam. 3, 4	בֶּן־אֲבִיטָל.
אֲשֶׁר לִיהוּדָה	1 Chr. 6, 6	II Sam. 6, 2	יְהוּדָה als gen.
לְבָרֵךְ	1 Chr. 17, 22	II Sam. 7, 29	יְבֹרַךְ.
לְהָקִים	1 Chr. 21, 18	II Sam. 24, 18	הָקֵם.

Die zweite Reihe gewährt insofern ein einheitlicheres Bild als die erste, als sie das לְ jeweils in der Chron., die unter sich nicht übereinstimmenden Äquivalente aber über die sonstige Literatur verteilt zeigt. Man entnimmt ihr also, daß dem לְ ein Geschmack huldigte, dem literaturgeschichtlich immerhin Grenzen gezogen waren. Die Äquivalente des לְ sind teils jung und dem Original hinzugefügt, teils können sie von jeher so gelautet haben, wie in II Sam. 6, 2; 24, 18. Aber vor dem Schlusse, daß das לְ eine berechtigte Eigentümlichkeit der Chronik allein sei, bewahrt uns die erste Reihe; es dringt auch in die von der Chronik beeinflußte Literatur ein; beeinflußt ist nicht etwa nur die später als die Chronik entstandene, sondern auch die ihr inhaltlich verwandte, deren Überlieferungsweg nahe genug an der Chronik vorbei geführt hat.

Trotz Baumgärtel ist der textkritische Zweifel am לְ I Sam. 14, 15 wohlberechtigt. Behält man וַתְּהִי bei, so entsteht ein Satz wie II. 21, 15. 20: וַתְּהִי מִלְחָמָה. Dieser hätte ohne Versündigung am Stil auch mit וַיְהִי anfangen dürfen. Vgl. noch I. 14, 15 a; 19, 20 b. 23 [1]).

Es ist etwas anderes, wenn Hez. 17, 6 von der Pflanze erzählt: sie wurde zu einem Weinstock וַתְּהִי לְגֶפֶן, nachdem vorher weitläufiger vom Wurzelkomplex die Rede war. Obwohl übrigens auch dort die Übersetzung: „daraus wurde ein Weinstock" hingenommen werden könnte.

Zwar beansprucht der fragliche Satz in I Sam. 14, 15 eine ähnliche zusammenfassende Rolle gegenüber den ihm vorausgegangenen; man möchte ihm, damit er nicht tautologisch [2]) nachhinkt, eine gehobene Funktion im Gesamtgemälde zusprechen. Ob aber diese Prominenz in einer Steigerung, die in den Satz hineingelegt wird, bestehen müßte, darf man bezweifeln. Nacheinander wird angegeben: das Lager regte sich auf, Posten und ausgeschwärmte Abteilungen regten sich auf, das Land erregte sich — die einzelnen Sätze beschreiben ein Phänomen von so überraschender und weiter Verbreitung, daß es der Denkweise der alten Erzähler entspricht, zuletzt die Gottheit dafür verantwortlich zu machen; es ist ein Satz, der die in den vorigen Sätzen durchmessene Ausdehnung erklären

1) Gen. 19, 26: sie wurde eine Salzsäule — ohne לְ.

2) Grätz, Gesch. der Juden I, S. 177, Anm. 2 ist geneigt, unter חרדה I schon einen physischen Vorgang, Erdbeben, zu verstehen. Doch wie sollte gleich danach die Wortbedeutung ins Psychische übergehen können, ohne daß für eine Vorbereitung des Wechsels gesorgt würde?

soll; ebenso durch ו eingeführt wie II. 16, 23. Wo an verschiedenen Orten und ohne daß eine Abhängigkeit des einen vom andern beobachtet werden konnte, das Gleiche, vom normalen Zustande Abweichende eintritt, da beugt sich der antike Mensch vor der Gottheit. Er zwängt die Phänomene nicht in eine gedachte Kette von Kausalitäten hinein: Gott bewegte die Erde, darum war der Schreck ein von Gott bewirkter. Dies wäre mehr eine Auffassung nach schulmäßigen theologischen Kategorien, die ich dem Erzähler um so weniger nachsagen möchte, als ich andernorts meinen Zweifel, ob überhaupt an unserer Stelle von einem Erdbeben die Rede sei, dargelegt habe[1]. Der Erzähler verweilt nur auf dem sozusagen konzentrischen Zusammentreffen der Umstände und schließt daraus, daß die Hand der Gottheit im Spiele sei. Die Gottheit mag er hierbei immerhin mit dem gewissermaßen undogmatischen Ausdruck Elohim benennen. Wenn er sich dabei etwas Besonderes gedacht hat — vgl. V. 45 b bei demselben Schriftsteller —, so bestimmt ihn eben die Rücksicht darauf, daß er die von dem Schreck betroffenen nicht als Kenner und Bekenner Jahwes erscheinen lassen wollte. Wenn die Erzählungen aus den Philisterkriegen schildern, was auf der nichtisraelitischen Seite vorgeht, verwenden sie gern die neutrale Gottesbezeichnung. Man darf wohl annehmen, daß sich in dieser Hinsicht ein relativ beharrlicher Stil ausgebildet hatte, den der Erzähler von I, 14 in diesem Verse befolgt hat. Ob er sich dabei noch bewußt war, damit etwas Pointiertes auszudrücken, darf man dahingestellt sein lassen.

b. „Feuer Gottes“ ist eine Wortverbindung, die ebenfalls die bestimmtere „Feuer Jahwes“ neben sich hat. Im 2 Reg. 1, 12 b drängt sich אלהים nur im Mas. zwischen אֵשׁ und מִן־הַשָּׁמַיִם; in V. a stehen letztere beide unmittelbar neben einander. LXX sind also im Recht, wenn sie in b אלהים nicht anerkennen. Eine spätere Hand wollte die überirdische, in dem Hinweis auf den Himmel nur angedeutete Macht unverhüllt genannt haben. Elohim ist hier also ein rezensorischer Beitrag, der etwa in die Zeit der elohistischen Rezension im Psalter fallen kann und mithin unter den Materialien zur gegenwärtigen „Elohim“-Frage an anderer Stelle gebucht werden muß. Eine besondere Wortbedeutung von Elohim ist an dieser Stelle schon gar kein Bedürfnis.

Ebenso wie in der Mas.-Bearbeitung der zuletzt besprochenen Stelle, lautet die Hiobspost (Hi. 1, 16) „Feuer Gottes ist vom Himmel gefallen“. Auch hier wäre es eine unfruchtbare Beschäftigung, zu versuchen, ob Himmel und Gott sich gegenseitig als Ursache des Feuers ausschließen; es steht nicht so: weil das Feuer vom Himmel komme, könne es nicht von Gott kommen. Was der jahwegläubige Verfasser von seinem Gotte für möglich hält — z. B. 1 Reg. 18, 36 ff. —, das setzt er von der Gottheit Hiobs

1) Z. Wiss. Theol.

und seiner Leute, die ja überdies der seinigen so nahe gerückt ist, daß er seinen Jahwe immer für sie einsetzen kann, stillschweigend voraus. Er hat es nur hier in die mit Nichtisraeliten übliche Sprechweise übersetzt, die er im erzählenden Vorspiele, soweit Nichtisraeliten das Wort haben, für angemessen hält.

c. Den Abschluß der Lehrerzählung über das salomonische Urteil macht der Satz: denn sie hätten gesehen, daß eine Weisheit Gottes in seinem Innern war, Recht zu tun, 1 Reg. 3, 28. Natürlich kann auch in dieser Aussage wieder eine Spannung gefunden werden; einesteils werde Salomos Inneres als Quell der Weisheit betrachtet, andernteils Elohim; da beides nicht gleichzeitig nebeneinander bestehen könne, müsse Elohim weiter nichts als den Grad der vorhandenen Weisheit bezeichnen, also eine Art gen. qualit. sein. Es wäre jedoch nicht einzusehen, warum dies von einem gen. Jahwe an analoger Stelle nicht ebenso gelten müßte; z. B. Jes. 61, 1:

der Geist Jahwes ist bei mir (עָלָי), —

zwischen dieser präp. und בקרב könnte schwerlich ein wesentlicher Unterschied in der Vorstellungsweise durchgeführt werden. 1 Reg. 3, 28 aber ist in Anlehnung an V. (11) 12 לֵב חָכָם geschrieben, wo dieses der Gegenstand einer Bitte des Salomo ist, die ihm erfüllt worden ist. Wirklich findet sich in der dortigen Erzählung אֱלֹהַי V. 2 und אֱלֹהִים 5 b. 11 Mas.; letzteres rivalisiert freilich mit יהוה (LXX u. a.); nötig ist keines von beiden. In V. 28 ist יהוה nicht bezeugt; man muß annehmen, der Text habe von jeher gelautet: חָכְמַת אֱלֹהִים. Vorangegangen ist eine Gerichtsanekdote; sollte der Verfasser etwas besonderes haben ausdrücken wollen, als er Elohim gewählt hat. Bei Wellhausen ist es anerkannt und Baumgärtel hat das Einschlägige in einem eigenen Abschnitte gebucht: Elohim ist gelegentlich die Gottheit als der Garant des fas. Wenn man die Wahl nur zwischen den beiden Auffassungen hat, ob 1 Reg. 3, 28 Elohim wegen der richterlichen Anwendung der Weisheit Gottes gesagt sei oder um eine quantitative Steigerung des Begriffs Weisheit in beliebige Richtungen hinaus auszudrücken, kann man sich kaum vergreifen.

Die von der Synagoge geerbte Deutung wirkt an manchen Stellen, z. B. I Sam. 14, 15 nahezu rationalistisch. Die synagogale Exegese hat immer einen starken Zug zum Rationalen gekannt, der ihr durchaus nicht immer zum Nachteile ausschlagen mußte. An der genannten Stelle jedoch kann man sich mit ihr deshalb nicht befreunden, weil das, was der Erzähler eigentlich sagen wollte, verschoben würde. Er hegt eine derartige Gottesvorstellung, daß er die Ereignisse und Wechselfälle des Krieges in einer recht unmittelbaren Weise von Gott ableitet, ohne dafür an den bekenntnismäßigen Gottesnamen gebunden zu sein. Dagegen denkt er seinen Gott nicht in einem so unbegrenzten Wirkungskreis, daß er beliebige Phänomen als durch Gottes Beteiligung gesteigert ansehen,

oder ihre Größe an ihm messen könnte. In diesem Sinne ist die synagogale Deutung hier anachronistisch; sie stellt die in der Erzählung vorausgesetzte Denkweise und Auffassungsart auf eine vom Erzähler noch nicht erreichte Entwicklungsstufe[1]).

Tatsächlich wird eine Steigerung eines verbreiteten irdischen Begriffs durch eine Verknüpfung desselben mit der Gottheit angestellt, z. B. in dem bekannten Satze Jon. 3, 30: Ninive war eine Großstadt לֵאלֹהִים oder Gen. 10, 9: Nimrod war ein Jagdheld v o r J a h w e. Beide Ausdrucksweisen decken sich nicht mit dem Genitiv, der an den oben behandelten Stellen verwendet ist, und sind unter sich verschieden. „Groß" ist ein Relationsbegriff und wird so oft mit לִפְנֵי (Hi. 1, 3), לְעֵינֵי verbunden, daß man jenes לֵאלֹהִים wohl als Kürzung dieser Ausdrucksformen ansehen darf. In Gen. 10, 9 steht noch לִפְנֵי. Mag es den Nimrod — oder die Stadt Ninive — nun als solche bezeichnen, die dadurch Größe geltend machen, daß sie sich um Gott nicht kümmern, so ist doch in לִפְנֵי Gott als ihr Beobachter eingeführt, der ihre Größe beurteilt und mißt. Dies ist noch immer das Recht der ältern Übersetzung: ein Jagdheld v o r Jahwe, neben der neuern: t r o t z Jahwe. Soll in Jos. 3, 3 „Elohim" ein quantitatives Moment beibringen, dann ebenso „Jahwe" in Gen. 10, 9. Eine spezifische Bedeutungsfunktion von Elohim liegt also nicht vor. Im übrigen ist der besondere Gedankenweg, der an solchen Stellen eingeschlagen ist, um den Begriff einer mehr als relativen Größe hervorzurufen, leicht zu überschauen und von den Vorstellungen der Verse Ps. 36, 2; 2 Chr. 20, 29; I Sam. 14, 15 charakteristisch verschieden.

Über Sinn und Verbreitung der Gottesbezeichnung Elohim im A. T. stellte Baumgärtel im Hinblick auf den Einwand eine Untersuchung an, der sich gegen die hergebrachte Pentateuchkritik auf Grund der Gottesnamen richtet. Der Einwand scheint auch mir der gewichtigste, der bisher gegen die Pentateuchkritik erhoben wurde; denn er bemängelt die Sorgfalt in der Aufstellung ihrer s t a t i s t i s c h e n G r u n d l a g e. Nur kann man nicht übersehen, daß z. B. die Aussonderung einer deuteronomischen und einer ritualgesetzlichen Literatur aus dem Pentateuch nicht auf dem Wechsel der Gottesnamen fußt und daher auch nicht von einer Veränderung in ihrer statistischen Verbreitung in Mitleidenschaft gezogen wird. Der Einwand erstreckt sich von vornherein nur auf eine E i n z e l f r a g e der Literarkritik, die A u f l ö s u n g d e s s o g e n a n n t e n j e h o v i s t i s c h e n G e s c h i c h t s w e r k s. Auch ihr kann er ihre Grundlagen höchstens modifizieren, nicht aber wegziehen. Ich denke

1) Fester begründet wäre die abgewiesene Meinung, wenn im A. T. gefunden würde: Fels Gottes, im Sinne von: ungewöhnlich großer oder harter Fels; Reichtum Gottes, s. v. a. Riesenvermögen; oder: Saul geriet in einen Zorn Gottes = heftigen Zorn.

daher, die hergebrachte Pentateuchkritik kann sich seiner im ganzen sehr wohl erwehren. Nur Einzelberichtigungen mögen ihm noch gelingen. Gleichwohl ist eine Verfolgung der umstrittenen Gottesnamen in außerpentateuchisches, mithin neutrales, Gebiet hinein beim gegenwärtigen Stande der alttestamentlichen Wissenschaft umumgänglich. Ich denke mir diese Verfolgung jedoch als eine großzügige Textkritik und als eine systematische Stilistik. Auslegerische Funde werden die Aufgabe weniger fördern.

Es ist z. B. oft genug eine zwiespältige Überlieferung vorhanden; I Sam. 23, 14: Saul stellt ihm nach, aber $\frac{\text{Elohim Mas.}}{\text{Jahwe LXX}}$ gab ihn nicht in seine Macht. Der Satz gehört nicht zu den Beweisen dafür, daß LXX κυριος für Elohim setzen; auch I. 26, 8: beschlossen hat $\frac{\text{Elohim Mas.}}{\text{Jahwe LXX}}$ deinen Feind in deine Hand. Sie haben sich höchstens nach I. 24, 19 gerichtet, wo von Jahwe als Davids besonderem Schutzherrn dasselbe ausgesagt wird, haben also bewußt den Gottesnamen verändert. Aber damit ist die Ursprünglichkeit des Elohim bei Mas. nicht gesichert. In 26, 8 kann ohne Änderung des Konsonanten-Textes auf jeden Gottesnamen verzichtet werden; in 23, 14 ist für נְתָנוֹ ein Niqtal immerhin möglich, da dieses in Samuel noch dreimal verwendet ist. In dem Gleiches besagenden Satze 23, 7 wird man auch aus andern Gründen lesen: נִמְכַּר בְּיָדִי, so daß der Gottesname wiederum überflüssig ist. In II. 9, 3 ist Davids Vorsatz „ich will ihm Huld (Gottes) erweisen“ offenbar erst spät in die religiöse Sphäre gerückt worden, seitdem man angefangen hatte, David als persönliches und rein menschliches Frömmigkeitsvorbild zu lesen. Die Parallelstelle II. 2, 5 zeigt uns, wie der Zusatz Elohim in die Redensart einstweilen in e i n e m Zeugen eindringt (Vaticanus und Mas. nur τοῦτο; Alex. θεοῦ); die andere Parallelstelle I. 20, 14 zeigt Mas. und Vaticanus in Zwiespalt; jener sagte חסד יהוה, dieser nur ἔλεος. Hinzufügen ist leichter vorstellbar als Weglassen. Auszugehen von II. 9, 3, weil dort die vorhandenen Zeugen im Wortlaute geeinigt sind, und dieser Stelle zuliebe II. 2, 5 nach Alex. zu lesen, I. 20, 14 aber g e g e n Vaticanus, wäre eine „wenig rätliche“ Textkritik. Denn warum soll diese im Zweifelsfalle für das plus, sowie für das Uniforme eintreten? — In I. 22 kann man noch zusehen, wie die Beziehung der Priester, deren Ermordung dort erzählt wird, auf Jahwe immer lückenlosen durchgeführt wird: V. 18 nennen sie LXX Jahwepriester, Mas. spricht nur von „den Priestern“. Hat das Original sie noch seltener als unsere jetzigen Zeugen Jahwepriester genannt? War Nob damals damals kein Jahweheiligtum? Dahin käme man möglicherweise durch Verlängerung der in den Zeugen bemerklichen Tendenzlinie nach rückwärts. Die Textkritik könnte so zu einschneidender Änderung des überlieferungsmäßigen stofflichen Bildes führen.

Was ist עליל?

Von **E. Baneth.**

In dem sonst so klaren Psalmverse: אמרות ה׳ אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים (12, 7) ist בעליל das einzige Wort, das trotz aller Fortschritte der hebräischen Sprachwissenschaft heute noch ebenso dunkel ist wie in den ersten Anfängen der Bibelexegese (s. ZATW. 16, 295 f., 17, 93 ff. und 189). Wir stehen hier einem *ἅπαξ λεγόμενον* gegenüber, dessen Wurzel uns in all ihren mannigfachen Bedeutungen sehr vertraut ist, von denen gleichwohl keine einzige an dieser Stelle zu passen scheint. Das Targum übersetzt es mit בכורא („im Schmelztiegel"), was etymologisch schwerlich zu rechtfertigen ist; denn die von Jona ibn Ǵanāḥ in seinem Kitāb ul-Uṣūl s. v. versuchte Begründung (s. auch Raschi z. St.), nach welcher עליל das „Vorzügliche" bedeutet und ארץ hier im Sinne von אדמה steht, so daß עליל לארץ = حرّ التراب ورفيعه ebenso wie מעבה האדמה (1 Kön. 7, 46) den Schmelztiegel bezeichnet, weil er aus bestem Ton hergestellt wird, kommt um so weniger in Betracht, als der Beweis für die Gleichung עליל = رفيع = „vorzüglich" ebenfalls als mißglückt angesehen werden muß. Immerhin gibt die Übersetzung des Targum wenigstens einen erträglichen Sinn, wenn auch der Zusatz לארץ (על ארעא) in diesem Zusammenhange ziemlich störend wirkt. Den „Siebzig", die בעליל mit *δοκίμιον* („Prüfung, Läuterung, Bewährung") wiedergeben, kann man nicht einmal diese Anerkennung zollen.

Wie in der Bibel kommt auch in der Mischna der Ausdruck בעליל nur an einer Stelle vor (Roš haššana I, 5), und auch hier ist seine Bedeutung zum mindesten zweifelhaft. Es handelt sich da um den Neumondstag, der in früheren Zeiten auf Grund von Zeugenaussagen über das erste Erscheinen der jungen Mondsichel von Monat zu Monat durch die zuständige Behörde festgesetzt wurde. War es ein Freitagabend, an dem der neue Mond zum ersten Mal sich zeigte, durften die Beobachter den Sabbat entweihen, um rechtzeitig am Sitz der Behörde eintreffen zu können. An diese Bestimmung knüpft sich nun die folgende Meinungsverschiedenheit: בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת. Offenbar gehen die Ansichten darüber auseinander, ob die Sabbatentweihung den Zeugen selbst dann gestattet ist, wenn sie annehmen können, daß ihre Wahrnehmungen auch am Orte der Behörde von jeder-

mann gemacht werden mußten. Was ist aber mit בעליל gemeint? Jeruschalmi z. St. antwortet auf diese Frage, es bedeute so viel wie בפרהסיא („frei") gemäß dem Worte der Schrift: כסף צרוף בעליל לארץ. Ähnlich der babylonische Talmud z. St. (21^b): Woraus ist zu entnehmen, daß בעליל dasselbe wie „offen" ausdrückt? Das folgt, meint Rabbi Abahu, aus dem Bibelverse: כסף צרוף בעליל לארץ. Beide Talmude scheinen צרוף nicht als geläutert aufgefaßt zu haben — das ist erst das folgende מזקק — sondern nur als gediegen; daher בעליל = frei oder offen, d. h. mit unedlen Metallen nicht vermengt, von anderen Mineralien nicht eingeschlossen. Demnach wäre כסף צרוף בעליל לארץ im Psalmverse gediegenes Silber, unverhüllt in der Erde und נראה בעליל in der Mischna die unverhüllt geschaute Mondsichel, mit anderen Worten: ein freier oder offener Mond, der weder von einer trüben Atmosphäre verdunkelt, noch durch leichte Wölkchen verschleiert wird. Allein mit welchem Rechte können wir dem Worte בעליל den ihm vom Talmud beigemessenen Sinn wohl zuerkennen? Aus der Fragestellung, insbesondere des babylonischen Talmud, ist ersichtlich, daß dieser Ausdruck dem allgemeinen Sprachschatz nicht angehörte und seine angebliche Bedeutung nur aus dem Zusammenhange erraten wurde. Die Antwort aber zeigt uns, wie die Exegeten und Lexikographen, auch die modernen, in einem circulus vitiosus sich bewegen, wenn sie zur Erklärung des Psalmverses die talmudische Auffassung der in Rede stehenden Mischnastelle heranziehen. Es ist meines Wissens noch nicht gelungen, für בעליל die Bedeutung frei oder offen etymologisch sicherzustellen.

Seltsamerweise haben selbst die alten jüdischen Schriftausleger eine Baraita sich entgehen lassen, in der wir dem Worte בעליל zum dritten Male begegnen, und zwar in einem Zusammenhange, der über den wahren Sinn dieses Ausdrucks kaum noch einen Zweifel aufkommen läßt. Nach Deut. 21, 2 soll, wenn ein Erschlagener auf freiem Felde gefunden wird, die nächstgelegene Stadt, die ein Sühnopfer zu bringen hat, durch Messung ermittelt werden. Im Hinblick auf diese Vorschrift sagt die Tosefta (Soṭa IX, 1; s. auch Talm. bab. das. 45^a oben und Jer. das. IX, 2): Wenn auch der Erschlagene בעליל העיר (in beiden Talmuden ist die Lesart: בעליל לעיר) gefunden wird, muß doch gemessen werden. Hier ist es klar, daß עליל לעיר den Eingang zur Stadt bedeutet. Wenn der aramäische Ausdruck an Stelle des hebräischen gewählt ist, so erklärt sich das daraus, daß מבוא in der Sprache der Mischna und Baraita eine Gasse bezeichnet, was hier zu einem argen Mißverständnis führen würde; denn nur, wenn der Leichnam außerhalb der Stadt lag, und wäre es auch hart an ihrem Eingange, wurde gemessen, nicht aber, wenn er in einer ihrer Gassen gefunden wurde.

Wenden wir uns nun der Mischna in Roš haššana zu, so ist dort עליל vermutlich ein astronomisches Lehnwort zur Bezeich-

nung des Sonnenuntergangs, eine Abkürzung für מיעל שמשא (vgl. Dan. 6, 15) wie מזרח für מזרח שמש. Wenn der neue Mond bei Sonnenuntergang schon sichtbar ist, muß er vom Tagesgestirn bereits so weit entfernt sein, daß er im ganzen Lande von einem normalen Auge wahrzunehmen ist; wurde er dagegen erst mit zunehmender Dämmerung erblickt, dann ist sein Licht noch so matt, daß die Zeugen annehmen dürfen, er könnte der Aufmerksamkeit anderer Beobachter entgangen sein. Darum meint Rabbi Jose, den Zeugen sei nur in diesem Falle gestattet, den Sabbat zu entweihen, um sich nach dem Sitz der Behörde zu begeben und dort vernehmen zu lassen; haben sie aber den neuen Mond schon während des Sonnenuntergangs oder gar vorher wahrgenommen, dürfen sie am Sabbat die Reise nicht antreten, da sie sicher sein können, daß man auch am Orte der Vernehmung dieselbe Beobachtung gemacht hat. Die Gegenansicht will diesen Unterschied nicht gelten lassen, weil die Zeugen nicht wissen können, ob die meteorologischen Bedingungen am Sitze der Behörde ebenso günstig waren.

In Ps. 12, 7 dürfte nun עליל ein Kunstausdruck des Bergbaues sein und sowohl den in den Felsen gehauenen Stollen als den in die Erde gegrabenen Schacht bezeichnen. Es wäre demnach zu übersetzen: Gottes Worte sind reine Worte, sind Silber, schon im Eingang zur Erde gediegen und dann noch siebenfach geläutert. Das Silber liefert uns die Natur mitunter in gediegenem, aber niemals in ganz reinem Zustande, frei von allen mineralischen Anhaftungen. Verbindet sich mit צרוף kein engerer Begriff als der der Gediegenheit, so entspricht das Bild hier der Wirklichkeit; bedeutet das Wort aber, worauf die nahe Verwandtschaft mit שרף und צרב schließen läßt, zunächst geschmolzen und dann geläutert oder lauter, so liegt hier eine dichterische Freiheit vor, durch die der Gedanke desto schärfer und wirkungsvoller hervortritt. Dem Zusammenhange nach sind freilich unter Gottes Worten seine Verheißungen zu verstehen. Da aber Silber und nicht Gold zum Vergleiche gewählt wird, scheint der Vers doch noch einen allgemeinern Sinn zu haben. Silber war in alter Zeit die gangbarste Münze. Vielleicht will das Bild neben der Lauterkeit des Gotteswortes auch seine Unentbehrlichkeit betonen, und der Zusatz בעליל לארץ auf die mühelose Gewinnung hindeuten (vgl. Deut. 30, 11—14).

Merkwürdig ist, daß Jona ibn Ǵanaḥ an der Auffassung von עליל als „Eingang" so nahe vorübergeht, daß er sie fast streift. Unter anderen Erklärungen bietet er a. a. O. auch die, daß עליל dem arab. دخيل entspricht; aber statt nun „im Schoße der Erde" zu übersetzen, meint er, בעליל stehe für עליל und sei eine Apposition zu כסף, das darum als دخيل التراب (das Innere der Erde) bezeichnet werde, weil das Silber aus den Mineralien gewonnen werde (اى انه مأخوذ من المعادن).

Gothanus 643
ist nicht
ʿAbd al ʿazīz al Nasafī's Kifājat al fuḥūl fī ʿilm al uṣūl,
sondern ein älterer Kommentar zu
ʿOmar al Nasafī's ʿAḳāid.

Von

C. F. Seybold.

Wenn selbst so guten Kennern und gewissenhaften Arbeitern wie Pertsch und Rieu in ihren mustergiltigen und meisterhaften monumentalen Katalogen arabischer, persischer und türkischer Handschriften je und je kleinere oder größere Fehler passierten, so ist dies bei dem so schwierigen Gebiet orientalischer Handschriftenbeschreibung, bei dem ja mehr als von andern das *Dies diem docet* gilt, und bei der nach Tausenden zählenden Masse genau zu beschreibender Manuskripte zu Gotha und Berlin und im Britischen Museum, nicht zu verwundern. Aber auch hier muß die Wissenschaft im Großen und Kleinen immer weiter schreiten, und es sei mir gestattet auf einige feinere und gröbere Flüchtigkeiten hinzuweisen, welche sich Pertsch bei Nr. 643 seines riesigen „Catalogue raisonné“: Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, 5 Bände, Gotha 1872—92 zu Schulden kommen ließ. Seine Beschreibung im 2. Band (1880) lautet S. 3f. also:

„643.

(arab. 1004; Stz. [Seetzen] Kah. [Kairo] 486.)

Diese Handschrift enthält, am Anfange defekt, ein Werk über die Grundzüge des Glaubens, اصول الدين, und deren philosophische Begründung. Die Darstellung geht von einer Definierung des Begriffes des Wissens oder der Wissenschaft, الكلام فى تحديد العلم, aus. Wenn die dem jetzigen Anfange der Handschrift von fremder Hand[1]) beigeschriebene Bemerkung: كتاب النسفى فى علم الاصول

1) Und zwar allerdings von der sehr unzuverlässigen Hand, welche viele unserer am Anfange defekten Handschriften mit Phantasietiteln versehen hat.

ناقص صفحة Recht hat, so dürften wir das von Ḥ. Ch. V, 219, 10785 erwähnte Werk كفاية الفحول في علم الاصول von ابو محمّد عبد العزيز بن عثمان الفضلي الحنفي المعروف بالقاضي النسفي († 533 [1138]) vor uns haben. Ob die zitierten Schriftsteller sämtlich älter sind, als der genannte Gelehrte, dürfte freilich erst zu untersuchen sein; gleich der zuerst zitierte ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي starb im Jahre 319 [931].

Anfang: اللّه شرحا سهل الماخذ قريب المتناول يصل بواسطه.

71 Blätter (19,5 × 14 cm); ziemlich altes, schönes, mit vielen Vokalen versehenes Naschi; die Seite hat 13 Zeilen. Abschrift (املايه—علّقه) von احمد بن عبد الخالق بن مصطفى الزفاوى an einem Dienstag, 14. Muḥarram 733, vollendet. Eine noch folgende, von anderer Hand geschriebene Bemerkung sagt, daß das Exemplar für die Bibliothek (خزانة) einer Moschee, und zwar المجلس العالى المولوى الاميرى الكبيرى العالمى العاملى الذ.... النصيرى الملاذى بكتم خرندار.... السيفى طقزدمر..... und الكيفى السيفى geschrieben sei. Der untere Teil des letzten Blattes ist abgerissen."

Statt des bloßen „am Anfange defekt" ist über die Defektheit der Handschrift viel genauer zu sagen: das Buch bestand aus acht Heften = Kurrāsen zu je 10 Blatt (das letzte 8. aus 8 Blatt), also 78 Blatt, wie die von Pertsch unbemerkten, meist verstümmelten Bezeichnungen von erster Hand oben links zu Beginn jeder Kurrāse ausweisen: الكرّاسة الثانية lesen wir jetzt auf Blatt 6: Das erste Heft hat jetzt 5 (2 + 3) Blätter statt 10; es folgt daraus, daß zu Beginn 3 Blätter, nicht bloß eine صفحة, und nach 5 noch 2 Blätter ausgefallen sind. Kurrāsa 3 beginnt mit Blatt 16 (links oben noch sichtbar [الثا]لثة) und zählt nur 5 + 3 = 8 Blätter: es sind vor Blatt 24 (links oben von الرابعة nur noch ein schwarzer Punkt übrig!) 2 Blätter ausgefallen. Von hier an ist die Handschrift vollständig: Blatt 34 [ا]لخامسة, 44 [السا]دسة, 54 [السا]بعة, 64 [ا]لثامنة; von den ursprünglich 78 Blättern fehlen im Ganzen 7 = 71!

Außer der von roher Hand dem Ganzen jetzt vorangesetzten Notiz, s. oben, ist auch von derselben Hand die Aufschrift auf dem oberen Schnitt zu beachten: النسفى فى اصول الدين. Vorschnell, ohne jeden sachlichen Anhaltspunkt hat nun Pertsch für unser titelloses Kelāmwerk auf das sonst uns des Näheren ganz unbekannte

Kitāb Kifājat al fuḥūl fī ʿilm al uṣūl aus ḤḤ. V, 219 (wozu 229 zu vergleichen) geraten; die fol. 1 (s. unten) genannten سَلَف مشايخ السُّنّة والجماعة haben wohl Pertsch an الفحول des Titels von ʿAbd al ʿazīz al Nasafī's Kelāmwerk erinnert und anknüpfen lassen, statt ihn auf das berühmte Glaubensbekenntnis seines berühmteren Landsmanns und Zeitgenossen, die ʿAḳāid des Neǵmaldīn ʿOmar al Nasafī, † 537 = 1142, hinzuweisen. Brockelmann, Geschichte der arab. Litteratur 374 folgt nun, allerdings mit Beifügung von Pertsch's Fragezeichen, einfach diesem und fügt noch die Stelle aus Ibn Ḳuṭlūbuǵā's Tāǵ altarāǵim 105 bei; warum er aber den Abū Muḥammed (oben) zu einem Abū Bekr macht, ist unerfindlich; ebenso ist seine einzige Charakterisierung des Mannes „stellvertretender Qāḍī und Muftī in Ḫorāsān" denn doch schief: es soll Übersetzung sein von den Worten der eben genannten Biographie: وناب في القضاء بخراسان وانفرد بالفتوى, was aber nur heißen soll: er war abwechslungsweise (an verschiedenen Orten) in Ḫorāsān Ḳāḍī, und seine Spezialität war das Erteilen von Fetwās[1]); vgl. noch Laknawī: al fawāid al bahīja fī tarāǵim al ḥanafīja (Kairo 1324) p. 98, der ihn fälschlich 563 = 1167/8 sterben läßt (الحلوانى, lies ebenda الحلوائى, Ibn Ḳuṭlūbuǵā 104); auch Caetani's monumentales Onomasticon arabicum I, 182, Nr. 2716, wo für Luknawi besser Laknawi, wie vorn pag. [19], und Quṭlūbuǵā zu lesen ist; warum zu ʿAbd al ʿazīz b. ʿUthmān b. Ǵabala noch [† 539] beigefügt ist, während doch sieben Linien vorher richtig steht „[† 221 o 225 o 229]", ist unklar.

Treten wir der Handschrift selbst näher, so zeigen schon die ersten erhaltenen Worte und die erste Seite, daß wir es nicht mit einem selbständigen Werk, wie es die Kifājat al fuḥūl sein wird, sondern mit einem Kommentar zu tun haben. 1ᵇ—2ᵇ handelt sodann erkenntnistheoretisch über das Wissen überhaupt. 2ᵇ unten folgen dann als مَتْن-Text wörtlich die Anfangsworte von العقائد النسفيّة: قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقّق خلافا للسوفسطائيّة, folgt Kommentar bis 3ᵇ unten, wo Fortsetzung des Textes kommt: واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواسّ

1) Vgl. Ibn Ḳuṭlūbuǵā S. 113, Note 336 فصار مرجوعا اليه فى الفتاوى والوقائع وكان قاضيا ببخارا; Laknawī 98 امام الدنيا فى وقته ببخارى.

والخبر الصادق والعقل, dann Kommentar usf. Der Text von ʿOmar al Nasafī's ʿAḳāid ist herausgegeben im Anhang von عُمدة عقيدة اهل السُنّة والجماعة, Pillar of the creed of the Sunnites, eines viel späteren Landsmanns aus Nesef, Ḥāfiẓ al dīn Abul Barakāt al Nasafī, † 710/1310, ed. W. Cureton 1843. Ebenso in dem كتاب مجموع من مُهِمّات المتون المستعملة من غالب خواصّ الفنون, Kairo 1310 = 1892/3, S. 19—23 (fehlt bei Brockelmann I, 427: Taftazānī l. Taftāzānī; S. 428: Abū Ġarṭaddīn l. Ibn Ġars aldīn).

Unser ʿAḳāidkommentar ist jedenfalls insofern ein Unikum, als es der älteste bekannte šarḥ zu Nasafī's Metn ist; als ältesten Kommentator hat ḤḤ. IV, 226 den Maḥmūd b. ʿAbdarraḥmān b. Aḥmed al Iṣfahānī Šamsaddīn, † 749 = 1348/9 (vgl. Berlin 1979₁). Da unser Gothanus 733 = 1332 geschrieben ist, könnte es eventuell dieser Kommentar sein, doch halte ich ihn für älter.

Die erste zur Einleitung gehörende Seite des wichtigen Werkchens — einzelne Worte sind abgerieben — lautet: [1a] اللّه شرحًا سَهل المأخذ قريبَ المتناوَل يصل بواسطته (بواسطة .H) الى مطالبه افهام المحصّلين ويقف على مقاصدها اذهان المبتدين بلا صعوبة مع كلّ مُشْكلاتها وابيّن ما كان يعتمد من سَلَف مشايخ اهل السنّة والجماعة قدّس اللّه ارواحهم لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعانى الجليّة والنكت القويّة معرضا عن الاشتغال بايراد ما دقّ من الدلايل ولطف من المسايل سالكا طريقة المتوسّط فى العبارة بين الاطناب والانجاب ولا يتعذّر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمّنته ألفاظه من معانيه فحملنى على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف وان كان يصدّنى عنه قلّة البضاعة بل خروجى لأهل الصناعة واللّه كاف من استكفاه ومُعين من توكّل عليه فى امر دينه ودنياه وحسبنا اللّه [1b] ونعم الوكيل الكلام فى تحديد العلم[1] اختلف اهل الكلام فى تحديد العلم

1) Rot in größerer Schrift: Tulṯ.

فزعم ابو القسم البلخىّ المعروف بالكعبىّ[1] من المعتزلة انه اعتقاد الشىء على ما هو به وقيل انه باطل باعتقاد العامّى الذى اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيّته وصحّة الرسالة الخ.

1b letzte Zeile wird erwähnt: القاضى ابو بكر محمد بن الطيّب الباقلانىّ, † 403 = 1012, Brockelmann I, 197, من جملة الأشعريّة wo der Kairoer Druck des كتاب اعجاز القران vom Jahr 1315 = 1897 nachzutragen ist. 2a und öfter wird der ḥanafitische الشيخ ابو منصور الماتُريدىّ angeführt (Brockelmann I, 195). 4b, 5a werden auch Lehren der indischen السّمنيّة und البراهمة beigezogen. 5b letztes Wort (im zitierten ʿAḳāidtext) (vor Lücke) falsch السُّنّة für السنّة!

Der auf 71a unten durch Ausreißen verstümmelte Schlußsatz lautet: وقد روى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله انّه قال كلّ مجتهد مُصيب والحقّ عند الله واحد ومعنى الكلام ما قلنا ورسل البشر افضل من رسل الملايكة ورسل الملايكة افضل من عامّة البشر...... ......وقالت...... دليلنا قيا...

Schluß und Kolophon auf 71b lauten:

والله اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب (والمآب .H)

الحمد لله الذى بنعمه تتمّ الصالحات والصلوة على نبيّه محمّد وآله وازواجه الطاهرات وقع الفراغ من املايه يوم الثلثاء المبارك رابع عشر المحرّم سنة ثلث وثلثين وسبعماية

علّقه احمد بن عبد الخالق بن مصطفى الزفتاوى

برسْم خزانة المجلس العالى المولوىّ الأميرىّ الكبيرىّ العالمىّ العاملىّ الذُّخْرىّ النّصيرىّ الملاذىّ الكهفىّ السّيفىّ بَكْتَمُر خزندار المقرّ العالى السّيفىّ طَقزتَمُر.......... الملكىّ الناصرىّ عمرها الله تعالى .... وآله ☆

1) Siehe ḤḤ. I, 491, 1468, Berlin 1921[1]; Jāḳūt 2, 742; Steiner, 61, 81; Galland 88; Onomast., Nr. 10648; Horten öfters, besonders „Die philosophischen Systeme“, S. 381—400.

Das von Pertsch mehrfach gründlich verlesene und mißverstandene schöne Kolophon von برسم an ist nicht von anderer Hand, sondern von derselben gewandten Gelehrtenhand und mit gleicher Tinte, nur in großer Tulṯschrift, gegenüber der kleinen Neshīschrift sonst, als lapidare Unterschrift geschrieben.

Bei الذَّخِرِيّ ist eigentlich nur ر im ausgefressenen Loch ganz verschwunden, alle andern Buchstaben und Zeichen sind, wenn auch zum Teil nur in Resten, deutlich zu erkennen, am Wort ist keinerlei Zweifel, vgl. Dozy, Supplément s. v. Von المُقرّ ist eigentlich nur ä und oberer Teil von ا aus den Löchern sichtbar, doch ist die Ergänzung vollkommen sicher. Zu بكتمر und طقزدمر vgl. die Indices zu Weil, Chalifen V. und Ibn Iyās. الملكى الناصرى erscheint auch Goth. 665. الزفاوى gibt es nicht, es ist wie Goth. 2485 الزفتاوى von زفتا, Ziftā im Delta zu lesen [1]). Die Handschrift ist also am 4. Oktober 1332 von Aḥmed b. ʿAbdalḫāliḳ b. Musṭafā von Ziftā geschrieben, im Auftrag der = für die Bibliothek seiner hohen Exzellenz des Maulā, des großen, gelehrten, frommen Emīrs, des Horts, des Helfers, der Zuflucht, der (Schatz)-Höhle al Saifī (zu Sulṭān Saifaldīn gehörig) Bektemur, Schatzmeisters seiner Hoheit al Saifī Ṭaḳuzdemurs . . . . . . al Malakī al Nāṣirī (zu Sulṭān al Nāṣir gehörig), möge Allāh sie (die Bibliothek) blühen und gedeihen lassen! [2]) Die oft künstliche Häufung der Nisben (oft für Genitive) gehört zum Kanzleistil unter den Mamlūken, vgl. die bei Dozy zitierten Stellen aus Amari's Diplomi arabi; von einer Moschee-

---

1) Die Nisbe زفاوى in V, 450 ist also zu streichen: das ä (ohne Punkte) ist noch mehr angedeutet als das ب in المبارك in der Linie darüber, das wie المارك aussieht, da auch das Bögchen im Kāf weggelassen ist!

2) Eigentümlichkeiten der Handschrift finden sich bei Nichtsetzung und Erweichung von Hamza: vgl. oben الماخذ und المبتدين für المأخذ und المبتدئين, wie in unerwarteter Schreibung des Hamza meist oben الأطناب, الأعتقاد, الأسعاف, الأقدام, بالأشتغال, ferner meist مشايخ, دلايل, مسايل, السوفسطايية; فاين für فإن, vgl. oben مآب = ماءب.

stiftungsbibliothek ist nicht die Rede, es wird also die Privatbibliothek des Schatzmeisters Ṭakuzdemurs, Bektemur gemeint sein.

مجلس und مقرّ siehe in Dozy's Supplément.

Zu obiger Unterschrift vgl. die Inschrift auf einem tauschierten Eisenschwert des Sultans Soliman vom Jahr 1527 in „Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst in München 1910. Hg. von Sarre und Martin“, I, S. 20, Nr. XII:

برسم خزانة السلطان الاعظم الاعدل الاكرم مالك رقاب الامم
مولى ملوك الترك والعرب والعجم ناصر الكر[ا]م البرّرة قاهر الكفرة
والفجرة كهف الاسلام والمسلمين ظلّ الله فى الارضين ابو (sic) الغازى
السلطان ابن السلطان السلطان سليمان بن سليم خان بن بايزيد
خان عزّ نصره وخلّد دولته سنة ٩٣٣

Zu الكرام البرّرة vgl. Sure 80, 15.

Eine Herausgabe des scholastischen theologisch-philosophischen Gothaer Unicums empfehle ich Spezialisten, wie Horten oder Kern, der eine umfassende Sammlung der ältern dogmatischen Literatur vorbereitet. Letzterer schreibt mir, daß z. B. auch Goth. 1149 nicht al Munḏirī's Mabsūṭ (Brockelmann 180) ist, sondern al Šāšī's ḥiljat al ʿulamā (Brockelmann I, 391, wo Kairo III, 324, nicht 325 zu lesen ist).

Zu Ebeling's Aufsatz ZDMG. 69, 89 ff.

Von **Bruno Meißner.**

Ebeling hat drei der von ihm in seinen sehr wertvollen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts" publizierten Inschriften in dieser Zeitschrift 69, 89 ff. umschrieben, übersesetzt und kommentiert. Im allgemeinen trifft seine Behandlung gewiß das Richtige, im einzelnen bieten aber selbst leichtere Stücke dem erstmaligen Verständnis so große Schwierigkeiten, daß man zuweilen anderer Ansicht wird sein können. Ich möchte mir daher erlauben, einige Veränderungs- und Verbesserungsvorschläge hier vorbringen zu dürfen.

Nr. 31, 28 (S. 90, 6) wird *ú-ša-lid* ([illegible]) gewiß ein Schreibfehler für *ú-ša-pi* ([illegible]) sein. *PA-È-AK* ist ja das gewöhnliche Ideogramm für *šûpû*; vgl. z. B. auch Ebeling, Assur Nr. 18, 25, Rs. 8; auch die Verbindung *šûpû ša na(i)rbi* ist ja dutzendfach bezeugt.

Nr. 43, 3 (S. 92, 24). Mit der Bedeutung „Lustknabe" für *(am.)kulu'* wird E. gewiß recht behalten. Er hat übersehen, daß das Wort sich auch in seinem Duplikat der Höllenfahrt der Istar Rs. 6 findet: *Aṣ-na-me-ir ku-lu-'*, wofür im alten Text Rs. 12 *(am.)assin-nu* steht. N. 3354, 20 (PSBA. 1901, 120) heißt es in einem Istarhymnus: *alkî itrubî ana bîtini ittiki lêruba ṣâlilki ṭâbu . . . -bu-bu-ki u ku-lu-'-ú-ki* = „Komm, tritt ein in unser Haus, mit dir mag eintreten dein guter Schläfer, dein . . ., dein Lustknabe". Unsicher dagegen ist CT. XXII, Nr. 183, 9: *(am.)ku-lu-ú-MEŠ*. — ib. 22 (S. 93, 1) wird *urabbûši* nach Analogie von *ilîḳûši* (Z. 23) wohl auch als Präsens aufzufassen sein. Beide Formen sind auch Fragen. — ib. 26 (S. 93, 5) ist *illi* als Präsens zu übersetzen. Der Schluß der Zeile ist nicht ganz gut erhalten; darum ist es nicht sicher, ob *ipat* St. constr. von *iptu* (Delitzsch, HW. 112) ist. — ib. 27 (S. 93, 6) möchte ich *ik-ta-par* (!) umschreiben. — ib. Rs. 6 (S. 93, 16). *GIŠ-BAL* ist ja bekanntlich auch = *pilakku* = „Spindel" (aram. פלכא); vgl. Delitzsch, HW. 527. — ib. 10 (S. 93, 20). *SIG-ÛZ* scheint ja nach dem S. 95 zu Rs. 14 angeführten Duplikat wirklich nur *šârâti* zu lesen zu sein; aber eigentlich bedeutet es doch „Ziegenhaar"; vgl. auch Šurpu (ed. Zimmern) V, 103, 110. — ib. 12 (S. 93, 22). Merkwürdig ist

in den Assurtexten die Vorliebe, *ḫ* durch ' wiederzugeben; hier *šú-nu-'-a* neben *šú-nu-uḫ-a* Z. 7. Ähnlich findet sich im Duplikat von Istars Höllenfahrt Rs. 29, 33 *su-ul-li-'-ši-ma* und *is lu-'-ši-ma* für *suluḫšima* und *isluḫšima*. Ob hier eine der Stadt Assur angehörende dialektische Eigentümlichkeit vorliegt? — ib. 16 (S. 93, 26). Der Text bietet deutlich *lu-kat-te-ma* anstatt Ebeling's *lu-ḳat-te*; vgl. auch die S. 95 zu Rs. 16 gegebene Variante des Duplikats.

Nr. 26, 5 (S. 96, 9) vermute ich für *ug-tam* ( ) vielmehr *ug-* d. i. *gat libbi* „Zorn des Herzens". — ib. 9 (S. 96, 17) steht *ir-ḫu*(!)-*su* garnicht in Ebeling's Text, sondern [*la*] *ir-ri*(!)-*su* = „das Weib seines Herzens ihn nicht mag". — ib. 10 (S. 96, 18) ist *KUR-GÍR* natürlich nicht = (*am.*)*KUR-GAR* = *kurgarû*, sondern es ist zu lesen *ana kašâd*(*ad*) *ṣibût libbišu* = „seinen Herzenswunsch zu erreichen". — ib. Im Text ist *la* nicht in *šú* zu verändern, sondern zu lesen *a-na gi-mir TI-LA* d. i. *balâṭi* = „während des ganzen Lebens". — ib. 17 (S. 96, 28). Der Gott *An-šar* wird durchgängig geschrieben, daher muß hier anders (*il isinni*?) aufgefaßt werden. — Ob *šûpû* ebendort richtig aufgefaßt ist, ist mir fraglich. Einmal bedeutet *šûpû* nicht „passend", sodann ist auch die Schreibung mit anstatt auffallend. Vielleicht ist zu verbinden *ša ana agê ša ilû-ti-šu PU-ú*. — ib. 23 (S. 96, 37). Šamaš wird auch sonst als derjenige gefeiert, der die Vorzeichen im Leibe des Schafes hervorbringt. *ḳipu* möchte ich mit *ḳûpu* = „Fötus" (Jensen, KB. VI, 1, 342; Hunger, Becherwahrs. 33; Holma, Körpert. 1 f.) identifizieren. — ib. 26 (S. 96, 43) *ul ib-bak-ki* kann nicht übersetzt werden „sie weinen nicht" (S. 100, 16). Da das Ende der Zeile nicht erhalten ist, wird *ip-pak-ki-*[*du*] zu lesen und zu übersetzen sein: „ohne dich werden die Waise und Witwe nicht beaufsichtigt". — ib. 27 (S. 96, 44). Der Schluß der Zeile ist nicht ganz sicher. Man erwartet etwa *ta-na*[*m-din*]. Eine Übersetzung: „Worum sie bittet (*tirrasu* für *tirrissu*), gi[bst du] in Fülle", ist nicht über allen Zweifel erhaben. — ib. 33 (S. 97, 7) lies für *ši-ṭa* vielmehr *lim-da* = „erkennet, lernet". Der Impt. von *lamâdu* lautet bekanntlich *limad*; vgl. Meißner, Assyr. Grm. § 55 d. — ib. 35 (S. 97, 10) muß am Anfange ungefähr ergänzt werden: „(Versöhnt mich mit) meinem zürnenden Gotte". — ib. 36 (S. 97, 12) wird *UŠ-MEŠ-ni* durch *iredû-ni* = „sie verfolgen mich" zu umschreiben sein. — ib. 38 (S. 97, 14) muß *ibbakû* als Präsens übersetzt werden. — ib. 42 (S. 97, 22) erscheint mir die Lesung *šum-ši* und die Übersetzung „Finsternis" (?) recht fraglich. Vielleicht ist *lipit ḳâti* zu lesen. — ib. 44 (S. 97, 25) lies *as-ḫur*(!), nicht *as-ḫar*. — ib. 45 (S. 97, 26) ist *dan-diš-ti* vielleicht ein

Schreiberfehler für *dan-na*(!)-*ti*. — ib. 46 (S. 97, 28). Diese Beschreibung des *uridimmu* wirft ein interessantes Licht auf die zahlreichen Terrakottahunde, die wir aus dem Zweistromlande besitzen (s. Meißner, Plastik S. 149). Ihr apotropäischer Charakter wird durch diese Zeilen klar erwiesen. Nur besteht dieser *uridimmu* nicht aus Ton, sondern aus Zedernholz, und hatte ähnlich wie manche Stiere (Meißner, Plastik Abb. 81; 96) nach Rs. 9 Inkrustationen aus Gold und Silber. — ib. 57 (S. 97, 43) hat der autographierte Text .... *ti*(!)-*šum-ma* an Stelle von .... *din-šum-ma*, wie Ebeling umschreibt. — ib. Rs. 1 (S. 98, 2). *GIŠ-MEŠ* ist *mêsu*; vgl. SAI. 4272. — ib. 9 (S. 98, 15). *šukkuku* wird, wie oben S. 414 zu Nr. 26, 46 gezeigt ist, von eingelegten, inkrustierten Arbeiten gebraucht. — ib. 10 (S. 98, 16). Die Spuren der Zeichen weisen nicht auf (*aban*) *uknû*, sondern auf (*aban*) *ḫulâlu* (Br. 11804) hin. — ib. Der Stein heißt *KA-MI* = „schwarzer KA-Stein"; vgl. Zimmern, BBR. Nr. 11 Rs. 18. Zur eventuellen Aussprache des KA-Steines s. Torczyner, Tempelr. S. 118. Das darauffolgende *È* (𒂍) wird wie in der vorhergehenden Zeile als *šakâku* aufzufassen sein. — ib. 13 (S. 98, 20). Die Spuren des dritten Zeichens deuten nicht auf *ur* (Br. 5491), sondern auf *sil* (Br. 5489); zudem ist die Übersetzung „hergestelltes Gehege" mehr als zweifelhaft. Daher wird *SIL-SAR* hier wie auch sonst (SAI. 3796) *kasû* = „Kassia" zu lesen sein. — ib. Die Lesung *abru* für *GI-GAB*, die Ebeling nach ZZ. 22, 26 einsetzt, wird sich bewähren. — ib. 19 (S. 98, 29). [*te*]-*ri-ḳam-ma* ist hier wie Z. 23 unsicher. Falls die Lesung richtig sein sollte, müßte die Form, wie auch Ebeling annimmt, von *rêḳu* = „sich entfernen" (Delitzsch, HW. 605; vgl. auch Ebeling, Assur Nr. 31 Rs. 3) herzuleiten sein. Man könnte auch daran denken, 𒀹 als *kamâsu* aufzufassen; aber dann bleiben die beiden vorhergehenden unsicheren Zeichen unerklärt. — ib. 20 (S. 98, 31). Hier wie Z. 21 ist *ḳanû*, nicht *ḳânu* zu umschreiben. — ib. 21 (S. 98, 32). *IZI-MAL* kommt in den medizinischen Texten nicht selten in der Bedeutung *bašâlu* vor; vgl. SAI. 3143. In meinen Assyr. Studien VI, 23, 70 f. ist *AL-IZI-MAL* = *bašlu*, *NU-AL-IZI-MAL* = *lâ bašlu*. Nach dieser Stelle möchte ich das von Ebeling in zwei Teile zerrissene und *tab-bak* gelesene Zeichen auch für *AL* halten und *purzigallu lâ bašlu* erklären als „einen Topf, in dem noch nicht gekocht ist". — ib. 22 (S. 98, 34). Die Zeichen *tu-uṭ-ṭa-aḫ-bil* scheinen recht unsicher zu sein. Man erwartet nach Delitzsch, HW. 302: „weiße [Wolle] und braune Wolle sollst du zusammen spinnen". — ib. *LAL* mit *šapâku* zu umschreiben, erscheint mir bedenklich. — ib. 33 (S. 99, 8). Da *sanâḳu* immer in Parallelismus mit *ṭeḫû* steht (Delitzsch, HW. 505), ist hier vielleicht *tu-ša*-[*a*]*s-n*[*a*]-*ḳa* zu ergänzen.

Anzeigen.

Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts. Bearbeitet von M. Schorr. (Vorderasiatische Bibliothek: Fünftes Stück.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. LVI + 618 S. M. 21,—, geb. M. 22,20.

Den drei Heften „Altbab. Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. babylonischen Dynastie", welche Schorr in den Sitzungsber. d. Wiener Akad. herausgegeben hat, folgt hier die bis zu einem gewissen Maße vollständige Behandlung der Urkunden. Immerhin sind es nur 317 (und einige zwischeneingeschobene) Nummern, während von Ungnads Übersetzung etwa die ersten 1201—1205 Nummern entsprechen (auch einzelne der späteren, so 1232 = ABR.[1]), 225). Schorr hat Ungnad oft die Weglassung der Umschrift vorgeworfen: jetzt zeigt sich, daß die Wiedergabe des ganzen Stoffes in Umschrift buchhändlerisch fast unmöglich ist.

In der folgenden Besprechung treten natürlich die Mängel des Werkes besonders hervor. Demgegenüber sei betont, daß das Buch durch die Auswahl und Ordnung des Stoffes und die praktischen Einleitungen für die auf diesem Gebiet arbeitenden Philologen, Historiker und Juristen unentbehrlich ist. Aber es hätte über die andern und Schorr's eigenen Vorarbeiten hinaus mehr geboten und viele der zahllosen Flüchtigkeiten vermieden werden können. Wegen des Wertes einer zuverlässigen Umschrift habe ich zu Anfang alle Fehler Schorr's gesammelt; aber die Menge der falschen, willkürlichen und unvollständigen Lesungen schwoll so an, daß eine Berichtigung der Umschrift unmöglich ist. Oft ist ein beschädigter Keilschrifttext so zusammengeflickt, daß er, wenigstens für bescheidenere Ansprüche, ein leidliches Aussehen gewinnt, ohne daß der Leser etwas von dem Überspringen der Lücken und der Umdeutung der Zeichen erfährt. Mehrfach scheint Schorr eine zusammenhängende Umschrift ohne die Vorlage auf gut Glück in die einzelnen Zeichen aufgelöst zu haben, wie S. 549, Zl. 2 *girrišu* für *ḫar-ra-ni-šu*; Nr. 157 $_{19}$ *ma(?)-at-tum* für deutliches *Mat-tum*

1) ABR. = Altbabylonische Rechtsurkunden. — Andere Abkürzungen: BB = Ungnad, Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie (VAB, 6. Stück), 1914. — Landsb(erger) zu BB (folgt die Nr.) = Bemerkungen zur altbab. Briefliteratur, im 4. Heft dieses Bandes. — Andere Abkürzungen wie Schorr.

(Ungnad's Fragezeichen zu *Mattum* bezieht sich nicht auf die Paläographie, sondern die Polyphonie); S. 556 *šu-ku-ut-ti*, für *kut* oder vielmehr *tar*, s. u. Anderes wird der assyriologische Leser sofort bemerken, wie *ma-ḫar* 72 11; *nan-nar* 171 28. Die später zusammengefallenen Zeichen und die verschiedenen sumerischen Lesungen werden meist nicht unterschieden, sondern gewöhnlich die Lesung gegeben, welche der Assyriologe im ersten Semester anzuwenden pflegt, wie *ku-da* statt *zid-da* Mehl, *ka-sar* = *kiṣru* statt *ka-sir* usw. Wo es sich nicht um das Zeichen, sondern nur die Lesung handelt, mag ein *gi-mal* für *gi-pisàn*, *gar* für *ag* oder *nig* noch hingehen. In andern Fällen wie *mâr pisàn-dub-ba-a* und durchgehends in den von Poebel umgeschriebenen sumerischen Texten schreibt Schorr wieder richtig. Häufig sind die Nachlässigkeiten, wo das Auge oder das Ohr eine Sache nur halb erfaßt hat, wie die stete Bezeichnung der Verba ל״ה (d. h. ל״י oder ל״ו) als $א_2$״ל (das wäre ה); oder der in Ungnad's Übersetzung etwa gedankenlos *Útašumúndib* gelesene Name bei Schorr immer (S. 477, Nr. 55 8; 165 8) *Utašu-mundib*; statt *kânu* das dem Ohre geläufigere *kênu*; immer *sun* statt *zun*; *rê'um* statt wie S. 548 *rê'ûm* (oder *rijâum*). In andern Fällen ist Schorr wieder genauer als nötig. Der korrekte Semitist wird zwar *šîmannum*; *imguranni*, *ili*; *dajânû*, *šibê*, *illikû* schreiben; bei einzelnen Wörtern wie *awilû* und an einzelnen Stellen wie CT VI, 47a 18; VS IX, 183 10f.; TD 29 14 schreibt auch der alte Babylonier so; aber im ganzen deutet der Wechsel zwischen Bezeichnung und Nichtbezeichnung der Vokallänge oder Doppelkonsonanz darauf, daß unbetonte Silben mehr oder weniger gekürzt wurden; selbst in betonten Silben war der Babylonier gegen die Vokalquantität gleichgültig, wie der Wechsel von Vokallänge und Doppelkonsonanz zeigt.

Zur Umschrift der Zeichen ist zu bemerken, daß es die von Schorr S. IV vorausgesetzten üblichen Transkriptionsregeln nicht gibt, ja daß auch innerhalb des Buches die Transkriptionen sich öfter widersprechen. Ich mache es freilich im folgenden nicht besser, indem ich mich bald an Schorr, bald an Streck, bald, weil dieser bei weitem nicht genügt, an meine bisherige Gewohnheit anschließe, bald, wo es selbstverständlich ist, auf das Unterscheidungszeichen verzichte.

Lassen wir nun beim Durchblättern des Buches hier und da den Blick haften. Einleitung. S. XXII. *pisannu* als Urkundenbehältnis im Gegensatz zu dem tönernen und hölzernen wegen des Det. ursprünglich aus Rohr, also Korb. — S. XXIII. Über die angeblichen Katasterarchive s. unten zu *šašārum* und *iṣirtum*. — S. XXVI. Auch *ḫa*, *ḫi*, *ḫu* für א = ע. *aš* und *uš* für *as* und *us*, aber nicht eigentlich für *az* und *uz*; *iz* wohl nicht *iš*, sondern dann entweder *is* zu lesen oder aus dem Zeichen *iš* verwischt. — S. XXVII f. Die Lesung der sumerisch geschriebenen Redensarten war gewiß großenteils beliebig. Daß die Babylonier mit eigenen vollständig aus-

gebildeten Rechtsinstitutionen in das Land gekommen seien, ist wohl etwas zu viel gesagt. — S. XLIX ff. Jetzt kommt hinzu zu No. 14: einige Urkunden in CT XXXIII, zu No. 18: VS XIII (Figulla), zu B: Amer. Journ. of Sem. Lang. XXIX, 145 ff., 288 ff.; XXX, 48 ff. (Waterman), (auch zu Ed:) Holma, 10 altbab. Tontaf. in Helsingfors (Act. soc. sc. Fenn. 45, 3), C: s. ABR. S. 616, Ed: CT XXIX und in XXXIII, Ungnad, Bab. Briefe (s. S. 415 Anm.).

Urkunden. Leider ist für die „*Warka*"-Urkunden — übrigens hätte diese falsche Ortsbezeichnung statt *Tell Ṣifr* nicht in den Ortsangaben über den einzelnen Urkunden oder in Zusammenhängen wie S. 348 erscheinen dürfen — nicht die zuverlässigere und vollständigere Ausgabe von Straßmeier verglichen worden, sondern nur Meißner, der uns zwar zuerst das Verständnis dieser Urkunden erschlossen, aber den Keilschrifttext subjektiv zurechtgestutzt hat. — Auf die Daten gehe ich nicht ein; sie sind oft nach der, zwar auch noch sehr flüchtigen Datenliste ABR. S. 582 zu verbessern. Einige Daten sind mehrdeutig (z. B. könnte das von Nr. 157 auch das 5. Jahr *Samsu-iluna*'s bezeichnen). — Nr. 2 7. Mag *kaspam* einmal getilgt werden oder nicht, jedenfalls ist *terḫaza* nur Nom. oder Akk., wie *-atiša* im Sing. nur Gen. Dies von Schorr oft versehen. Zl. 2, Anm. Statt *išippatum* liest Ungnad jetzt *tigiltum* (*k*?); lies aber mit Landsberger (s. S. 415, Anm. 1) zu BB 92: *naṭītum*. — 3 4 Anm. vgl. unten zu *ḳibû*. 9 ff. 4 *š*. als den Kaufpreis der E. haben Š. und K. erhalten. — 4 f. Solche wohl meist nach Ranke und Ungnad gegebenen Zeitbestimmungen sind natürlich oft sehr zweifelhaft. 5 24 ff. Anm. a—d, u. ö.: Ranke's Lesungen brauchen nicht alle auf Kollation zu beruhen; in diesem Fall können einige Namen von Nr. 4 verglichen werden. — 10 27 *Abija-magir*: *Abija ŠU-ḪA* oder wohl: *Abi-jašuḫa*. Aber alle falschen oder zweifelhaften Namen können nicht erwähnt werden. — 13 27 *i-ta**-*na**-*ši* wird (sie) unterhalten. — 13 A 9. Nach dem Wörterverzeichnis unter *šumma* und *palâḫu palḫu* hier Inf.! Vielleicht ist wirklich der Inf. *pa-la**-*ḫi-ša* zu lesen oder ein Subst. *palḫu* pl. anzunehmen und zu ergänzen: „wenn sie die Dienste für sie (dient)". Zur Bedeutung dienen vgl. z. B. VS I, 96 14 17 für eine Schuld jemand *palâḫu*. 15 ff. vielleicht Vermischung mit der Redensart: „ein Feind (oder wie *limun* sonst erklärt werde) des *Šamaš*, wer . . . ändert". — 15 34 Anm. *Rêdi šarrim* ferner Str 18 33; 97 26; CT XXIX, 43 33; P 23 32; 62 16; TD 232 30; VS XIII, 57 r 5. — 18 2 so kaum möglich. Die letzten vier Zeichen, scheinbar kleiner geschrieben, sind wohl mit Ranke und Ungnad zu übergehen; *mārat Nannar-mansum* (wie 12) wird verschrieben und nur halb getilgt sein. 13 *tap-pu-dingir-ra* vielleicht: *Tap-pu-um**. 16 auch im Wörterverzeichnis so, aber *ga-za-ma*? genauer Subjekt. 17 قرأ oder besser قرى ist *karû* mit *k*, einladen, hereinholen, und *kelêru*, wenn überhaupt vorhanden, hiervon abgeleitet. Die Form *i-lu-ša*

scheint Plur. zu sein. 31 *úr* vielleicht *maškim*, *rābiṣum*? oder radiert. — 20 5 f.; 21 5 f. *-ni* wird auf den Sohn gehen: zu seiner (in 20 formelhaft statt pl.) Kindschaft. — 21 5 *še ḫar-ra* jedenfalls nicht zinsbringendes (das wäre *màš*) Getreide, vielleicht: *tumru* oder *še tumrim* (verscharrt) geröstetes Korn, kaum (*erū*, *tēnu*): zu mahlendes Korn. In 42 2 geradezu „*še ḫar* ohne Zins". 12 16 *-gar-ra* nicht: bestellt, sondern: gehörend; vgl. Landsberger, Der kultische Kalender (in den Leipz. sem. Studien) 50 [9], Nr. 3. — 21 20 22 *á* s. unten zu *idum*. — 23 46 vgl. mein Altbabylonisches Gerichtswesen (in den Leipz. sem. Studien; im Verzeichnis unter *ištu*). — 24 13 Schorr setzt im Verzeichnis *kisal(l)ûtu* an, bleibt aber bei der Übersetzung Tempelhofreinigung. Lies mit Ungnad *ki-sa-lu-ḫi-tim*, Hofreinigerin. Also die *Eliat-inašu*; auch nicht *eliât*, denn *-a-* bedeutet nur *-'a-* oder einfach den Vokalwechsel; und nicht *inâšu*, sondern Sing.: „hoch ist sein, des Sonnengottes, Auge" (der Vokal zur Vermeidung der doppeltlangen Silbe könnte auch fehlen; für *a* vgl. unten zu dem Namen *Šamaš-tabbašu*). — 32 10 wohl *Ilum-ki-ru-ub**. — 33 12 das dritte Zeichen ein etwas schlechtes *du*. — 36 5 12 *laputû* Adverb? Vielleicht: Berührer. — 37 12 Anm. *ellēta* ist ganz regelmäßig. 12 Anm. Das Abschneiden der Sklavenmarke ist wohl auch eine Art Scheren. — 38 5 Oder etwa: daß (wie 36 5 wenigstens nach Schorr) man daran denke (wie neubab. *taḫsistum*)? — 39 2 8 das gunierte *si*; das kann man freilich aus Ungnads Übersetzung nicht sehen. 5 Gegen die Änderung in *dub-ba-am* (übrigens sonst außer vielleicht CT 29, 32 23 mit *pa*) s. II R 8 60. Jedenfalls fällt Schorr's juristischer Einwand damit hin, daß das mündliche Versprechen hier eben schriftlich nachgeholt wird. *Ḳabû* inf. statt subst. oder verb. fin. nach dem Sumerischen. S., besonders für *šūzuzu*, Landsberger zu BB 158. — 40 Statt *ukultum* wohl *akālu* Brot, und 4 Schluß wohl anders (die Zeichen wie *Ù · Duk · Kam*, *ŠIG* · GA* · KAM*?). — S. 69 unten in U 893 nicht die Stadtmauer, s. u. zu *kāru*. Desgl. s. u. für (S. 69 unten) *ina balṭu*, (S. 70) *Giš Bar* (s. zu den Maßen; *mešeḳum* vielleicht *mešēqum*, zu *šēqu*? für beides s. die meisten der daselbst genannten Stellen), (72 oben) *piḫâtum*. — S. 72 unten *zâzu* natürlich kein Ausdruck für die Schuldüberweisung, sondern nur: als Erbteil zuteilen. — S. 73 oben, s. zu Nr. 63. — S. 73 unten U 800: statt: rückständig vielleicht, wie oft, die frühere Herkunft des Geldes. — S. 75. Die Bezeichnung Fruchtwucher oder Kohler's „verhüllter Fruchtwucher" führt irre; die Rücksicht auf den Getreidekurs versteht sich doch von selbst. *Ana šipkat ebūrim* und das ähnliche *ana našpakūtim* müßte man, wenn es die Aussaat bezeichnete, was sprachlich auch nahe liegt, nicht Auf-, sondern Ausschüttung übersetzen; eher bezeichnet es mit Schorr zu 49 2 die ganze Vorbereitung bis zur Ernte; aber wahrscheinlich entweder: gegen Aufschüttung von Ernte(getreide bei dem Gläubiger) oder: bis zur (allgemeinen) Aufschüttung der Ernte. *Ki-lam-al-gub-a*,

auf S. 568 richtig: *gin*; auch für „*gub-ba*“ in 110 ist wohl nur das eine Zeichen *gin* zu lesen. — 42 2 das deutliche *ḫar* ist ohne Grund verdächtigt; s. zu 21 5. 9 s. u. zu *gub*. — 59 2 *ana* stand wohl nicht da; der Sinn dann ebenso oder: Preis für 5 (von M. an I. verkaufte?) *šu'u* (oder *immeru*). 6 *ana gabē*: hier und 95 A 10 wohl die einzigen Stellen, wo „im Auftrage“ besser paßt; doch s. u. zu *ḳibū*; also wohl auch hier: hat der *mākisu* (s. Schorr im Wörterverzeichnis) I. durch den Sekretär usw. entliehen. Vielleicht handelt hier die Behörde von Sippar für den Beamten, welcher verreist war: 9 wenn I. (wieder nach Sippar) hereinkommt. Wegen der Wortstellung bezieht sich die Vertretung wohl nicht auf M.[1]). — 63 7 Schorr's Absicht, *iqipum* als Überweisung zu fassen, trifft wohl das richtige; nur muß es auch richtig durchgeführt werden. Der Gesellschaftskasse könnte es gleich sein, durch wen sie das Geld wiedererhielte; und der Überbringer seiner Quittung ist natürlich ein neuer Gläubiger des I. Weil I. aus der Gesellschaftskasse seinen Anteil (*itti* vielleicht: mit, wie bei *zittu*) abgehoben hat, erklären Šamaš und M.: einen auf uns ausgestellten Scheck (oder allgemeiner: einen auf uns gezogenen Wechsel) nehmen wir nicht an; den hat künftig I. selbst zu zahlen. 17 Anm. c Mißverständnis von Ungnad's richtiger Erklärung, welche natürlich *nigina* als phonetische Schreibung für *numuna* voraussetzt. — 63 A 2 dem Raum nach genügte *mu* (= *aššum*)? [*1*] *gan*. — 64 4 *rašū* bekommen, also: zu fordern bekommen hat. 9 *aššum* wohl Konj. 7 11 *šibū* II, 2 (auch im Wörterverzeichnis III, 2!) trotz der Assimilation? vielleicht Nebenform *sibū*. 12 lies *iṣbatma* (*ts* würde *zz*, *z*). 13 lies *Kù-ni-ja*, vgl. *Kù-na-tum* und ähnliche Namen (vgl. Thureau-Dangin, Lettr. et contr. S. 32 b). Zu 13 ff. s. Landsb. a. a. O. zu Ungnad, BB Nr. 136. 29 Deutlich *diri-ga* „Schaltmonat“. — 69 11 läßt er (es die Zeit) überschreiten. — 70 14 ist S. 102 Mitte auf Haftung des Depositars für den Todesfall gedeutet. Oder befreite die Bestimmung nur die Verleihende von weiterer Verpflichtung? Oder nahm sie ihr umgekehrt das Recht einer Ersatzforderung? Sonst bedeutet *ul awāzu*: er hat nichts zu fordern (G 21) oder: er hat nichts zu leisten (VS VIII, 108). Die Anwendung des Satzes auf einen Verlust ist nicht ohne weiteres sicher. — 71 7 Vielleicht: *ka-ma-r*[*i-im*], wenn sowohl die *suluppu* als auch die *kimru* so behandelt werden konnten. Vgl. Gesenius, Hebr. Hdwb. zu כמר I. — 72 11. *awilē* wie 280 32 mitzuübersetzen. — 73 1 12

1) Andere Urkunden könnten die Beziehungen der Personen und Ämter vielleicht bestimmen; jedenfalls ist der *akil tamkari Ilšu-ibni*. Ob aber CT VIII, 8 b 8 nach 14 zu lesen und dieser M. mit unserm M. gleichzusetzen sei, wie auch sonst als „beurkundender“ Beamte ein den *šatammu* vorstehender Schreiber erscheint; ob auch (wie öfter in den Texten mit *šatammu*) in CT VIII, 8 b ein *mākisu* vorkommt (4 *Ša-lu-rum*); wer hier den Verkehr mit Babylon vertritt, ebenso in CT VIII, 27 b, wo wieder die Behörde von Sippar und ein *dub-sar-zag-ga*; ein solcher noch in VS VII, 56 — das alles bleibt noch zu untersuchen.

und Inhaltsangabe. Infolge der nachlässigen Umschrift die falsche Übersetzung; es sind natürlich 180 *ka* Datteln. Ein Glück, daß Schorr nicht auch nach seiner Umschrift in 75 (und 75 A), 13 übersetzt hat: 180 Söhne des *Ibni-Šamaš*. — 75, 75 Anm. 1. Das Zeichen *parakku* ist anders, z. B. gleich im Datum. Was ist aber *gun mer ḫá?*, etwa *bilat šibbi* „Gürtelabgabe“ als Fraueneinkommen? Dann stünde wohl der Singular. Also der zu liefernde oder Ertrag bringende Gegenstand? Für das letzte könnte 75 A 7 sprechen: „er hat die empfangene *biltu* ergriffen“, und am Anfang das *ana* - - - (*iš*)*šaknu* nach Schorr's Erklärung (zur Not auch wie Ungnad möglich). Also ist das von der Königstochter den Nachkommen des R. übergebene und jetzt von Š. übernommene Kapital 1 Talent *mer ḫá?* Davon wäre der Zins zu zahlen (*ribbâti* wohl mit Schorr „Zins“ und zugleich mit Ungnad — gegen Ungnad in den Bab. Briefen — „Viertel“, nämlich Zinsfuß von 25 %, wie ass.: das Geld *a-na IV-ti-šu GAL* (oder *i-rab*)-*bi*, oder eine sonstige Viertelabgabe; vgl. TD. 34 33 (18'), nach der Lesung Ungnad, BB Nr. 191 vielleicht: außer dem Viertel des *šapattu*-Tages (auch 31 „Teilzahlungen“, *šá? i-ni-a-tim*, vgl. unten zu *inītu*), und neubab. *rabbû*, von einer wöchentlichen Lieferung z. B. VS V, 87 f. 1, auch wohl 7; über *ribbatu* s. jetzt Landsberger zu Ungnad, BB 21). Oder *biltu* ist selbst die Abgabe, und die Zinsen wohl Verzugszinsen; aus der Säumigkeit der alten Lieferungspflichtigen erklärte sich dann auch der Übergang an einen neuen Unternehmer. Die *tadnintu* wird nicht von fremden Bürgen geleistet, sondern eben von diesen Nachkommen des R., denn dies ist offenbar die zusammenfassende Bezeichnung für N. mit seiner Familie und die Kinder des I. Das ist an sich wahrscheinlich und erst recht läßt der Schluß keinen Zweifel daran: „Also nicht mehr an das Haus des N. und die Kinder des I., sondern an Š. hat sich jetzt der Hof wegen *biltu* und ihres Zinses zu halten“. Demnach ist *tadnintu* nicht die Sicherstellung durch einen Bürgen (wie auch das von Schorr angeführte *kâtam dunnunu* wohl nicht „bürgen“ bedeutet), sondern etwa, wie Ungnad übersetzt: Entschädigung (?), nämlich ein Gegenwert entweder für die *biltu* oder, wenn dies die Abgabe ist, für das ihr zu Grunde liegende Kapital. — S. 114b. *maškanum* s. u. — 82 3 Anm. *Wilid bītim* ist nicht *mār bītim* und dies nicht *mār ēkallim*. *Wilid bītim* bezeichnet 288 8 den hausgeborenen Sklaven, ebenso TD 29 14, hier nur wie יְלִיד בַּיִת Gen. 17 27 kollektiv; ebenso vielleicht an unserer Stelle: die Sklavin ist zu den im Tempel von Dilbat geborenen (Sklaven hinzu) gekauft. Sonst: für den im Tempel von D. geborenen (Sklaven). *Wilid bitim* wohl nicht, wie vielleicht *mār bītim*, der von Hierodulen geborene oder der als Kind dem Tempel geschenkte; noch unwahrscheinlicher, woran man bei dem *mār bītim* VS VII, 183, I 22 etwa denken könnte, wenn hier und in den ähnlichen Listen das Haus der Tempel wäre, der Sohn-Gott. In VS VII, 183 wäre

andernfalls der Sohn des betreffenden Haushalts gemeint. *Mār bītim* hinter einem Namen, also vielleicht die Herkunft aus dem Tempel oder einen niedern Tempeldienst bezeichnend, wohl VS VII, 96 4 und CT VIII, 45^{b} 30 = ABR. 263; in CT VIII, 8^{d} 4 folgte vielleicht noch etwas und kann *Ibi-Nin-šubur*, der *dumu-pisàn-dub-ba-a* von CT VIII, 7^{a} 12 gemeint sein. Erinnert sei noch an das spätere „Hauskind" (vgl. z. B. Kohler und Ungnad, 100 ausgewählte Urkunden der Spätzeit, S. 75: „Klient"). *Bītu* ist natürlich nicht ohne weiteres = *ēkallu*, wie einigemal בִּירָה der Palast oder in בני בירתא Aram. Pap. u. Ostr. 1 3. *Mār ēkallim* außer ABR. 95 4 noch CT VI, 46 21, wenn nicht beidemal: Sohn des *Bītum-rabi*, vergl. *Bītum-ra-bi* LIH. 9 6; 29 25; 49 2; Str. 5 f. 19. — Zl. 5 13. *Ibni-Uraš* und *Mādija* (für einen dreigliedrigen Namen mit *Mād*) natürlich zu trennen. — 102 1. Grammatisch besser, den Zeichen nach gleich gut, dem Preise nach weniger wahrscheinlich: Erzstein (SAI. 2562). — 113 9 22. s. u. zu *kirbānum*. — S. 169 oben die Begründung unverständlich. Der Ausdruck *mala mazū* (s. u. zu *bašū*) bezweckt, bei deutlicher Abgrenzung die Mühe und Kosten der genauen Berechnung zu sparen. — 122 14 Anm. s. Landsberger, WZKM. XXVI, 127, auch mein Altbab. Gerichtsw. zu *šadādu*; zu dem von Schorr hervorgehobenen G 6 = ABR. 156 s. u. — 123 6. Aus der Bestellung eines Kassenboten oder Markthelfers wird der Auftrag eines Kriegers gemacht. — 124 Rand, Anm. *Majarum* gehört vielleicht *nîru* „Neubruch", wie *majalu* zu *n-ʾ-l*; vgl. aber Meißner, MVAG. 1913, 2 S. 54^{2}. — 125 14. Der senkrechte Keil ist $^{1}/_{5}$ *gur* (außer wo, wie LIH. 36 6 kein Mißverständnis möglich ist). Das außen vor *še* stehende Zeichen ist nichts, auch nicht etwa das neubab. *pi*. „$^{1}/_{5}$ *kur* ist Nachlese"? also etwa bei der Drittelabgabe nicht mitzurechnen? (Vgl. unten zu *kirbânum*). — 133 2. Wohl mit Ungnad Name der Flur; jedenfalls ist nicht stillschweigend *ugaru* als das bestimmte Feld zu fassen. 7 Streich beide oder wenigstens das letzte *ekil*: zum Bau von Sesam; auch 1 *eššēnu* ist allgemein das tragende Feld. Danach ist auch S. 172 Abs. d zu streichen. — 136 8 Statt *pu* steht eher *im** (oder *aḫ*) da. *Šukunnū* entweder eine bestimmte oder allgemein die Tätigkeit des Gärtners, das *šakānu* (dies z. B. VS V, 49 17 „Stecklinge setzen"; andere denken an die künstliche Befruchtung: dann wäre *ina ilim* das Besteigen der Palmen oder, präpositionales Prädikat statt Futurum, das Hochkommen der Blüten, vgl. *elū* „wachsen", Delitzsch, Hdwb. 61^{a} Nr. 4; zu *šakānu* vgl. auch hebr. סכן „pflegen" u. ä.); *šukunnū* ferner: Ertrag des Gartens, aber wohl von dem erwähnten *šakānu*, und nicht etwa die Bäume oder gar (so Schorr) die Früchte selbst als Subjekt; *šakānu* ferner: einen Garten einem Pächter übergeben. Aber alle Versuche — z. B. noch: zur Zeit der Datteln (sonst: zur Zeit der Ernte der Datteln) wird man durch den Gott (durch beeidigte Schätzung) ihm (*-šu* nicht zu übersehen) den Ertrag bestimmen — befriedigen nicht.

Ebenso 11: ein *gán* Feld (ist?) *Ka-Gar*, (davon?) wird er usw. *Ka-Gar*, wie ich nachträglich in Torczyner's Bespr. von ABR. sehe, noch CT 33, 43 1; vielleicht „reif“ o. ä., als Gegensatz zu *Ki-Kal*; dieses in der Schreibung *ti-ri-ik-ta-am* VS XIII, 100 15 — hier auch verschiedene Stücke Dattelpflanzung und Feld — zum Nießbrauch des anzubauenden Getreides und Sesams, wogegen das Feld *Ka-Gar* (in unserm Texte) abgabepflichtig ist. — S. 196. Die mit Ungnad als „Wegmiete“ aufgefaßten Urkunden beziehen sich offenbar auf das Tragen der Gotteswaffe bei den Feldmessungen. — 139 13. Lies nach der Innentafel auch außen: *waraḫ ti-ri-im** *i-na* usw.; im Datum muß sich Ranke wenigstens innen versehen haben; außen *ti-ri* spräche für die Betonung *tíru*. — 144 12 14 und Inhaltsangabe. Eine Anzahlung sonst gerade beim Einzug; demnach *ba-ba*-at* (das zweite Zeichen eher *ba* als *ab*) *kaspi-šu* entweder der ganze einstweilen als Schuld angeschriebene Betrag, oder weil hierbei *bābtu* überflüssig wäre und weil „sein Geld“ nicht seine Schuld, sondern sein Guthaben bedeutet, wahrscheinlich von der Anrechnung eines früheren Darlehens an die Hauswirtin, also: die durch „sein Geld“ gebildete Differenz. Zu *bābtum* vgl. auch unten. *i-ru-ub* wohl wegen 11, wie ebenso 140 13 wegen des Datums, mit Schorr für *irrub*; oder trotzdem vorausgenommenes Prät. In 144 wird das Datum vorausdatiert sein. — 145 12 f. Vgl. neubab. *ūru išanni bitqa ša asurrū iṣabbat* u. ä. Für *ūru* und *išīr* (also סיר oder סאר) vgl. noch CT 29, 11ª 13: *ú-ru-um si-ir* und 17: *ki i-si-e-ir-ru*, und סאר Delitzsch, Hdwb. 488 unten, 489 oben; das mit *si'ēru* zusammengenannte *te'ū* hat das Ideogramm *šú-ūr-ra*; *si'ū*: *šú-ús-sa*, dies Ideogramm wohl: „anlehnen, niederlegen, niederwerfen“ (vgl. *emēdu* „niederwerfen“); hierzu wieder gehört *šēru* Straßmaier, Alph. Vrz. 8310 und *šerū* Delitzsch, Hdwb. 688ᵇ = *ús* und anderseits (*išerri*) = *ūr-ri* (s. auch Landsberger a. a. O. zu BB Nr. 114). So werden alle diese *šerū*, *šēru*, *se'ēru* zusammenhängen und der obige Ausdruck etwas ähnliches wie das Stützen oder eher das Decken des Daches bezeichnen. — 149 5 Schluß wohl: *mala[ḫim]*, die Schiffer schickten einen Genossen als Vertreter. 8 wohl *ku-ut*-ni-e*. — 151 15 natürlich *ti-ri-im**; und zwar ist es offenbar der Monat vor dem Elūl, der Ab. Über 139 s. o. — 156 gehört zu den Prozessen, ist wenigstens keine Miete, sondern ein Streit. L. hat wegen der Abmessung (!) des Feldes den I. befehdet (*ig*-ri-e*, oder trotz des deutlichen *-e* dafür *-ma*?). Wegen des Überschusses (*ti-ri[-i]t*) des Feldes hat 3 *š*. Silber von I. L. bekommen. — 161 4 „Bis zum Lösen des Begehrens“ grammatisch das Beste; aber sachlich erwartet man: bis zum Lösen des Wünschenden (gen. subj. wohl wie im Deutschen ungewöhnlich) oder: bis zum Lösen-wollen. — 166 11 *Ana-Šamaš-taklāku*! — 171 Hier ist nach Straßmaier wieder viel zu verbessern, wie 22 *rēdi* statt *ṭupšarrum*, *pāšiš* für *warad* usw. In 16 fügt Straßmaier auch innen vor *ilušin* ein: *bit*; also zwei Tempel? —

173 4. *Guškin-Sud-A* S. 74 oben 1 als „Rotgold" erklärt (so, mit Fragezeichen, Ungnad). Vielleicht „langes Gold, Goldstäbchen"? 17 *bāb* hier wohl das an der Summe fehlende. — 179 10; 181 10 *rum* wohl *ru* zu lesen, oder in der Sprache dieses Schreibers *rū*. — 188 9 „Speichertopf" wohl Mißverständnis von Ungnad's „Vorratstopf". Genauer: Gieß- oder Schütttopf. Erst das Schütthaus ist Speicher wie das Schüttschiff ein Frachtschiff. — 194 8. Vielleicht *fmuškinēti*, das erste Zeichen also *sal* und *maš*; außerdem scheint *ḫia* gern bei Feminin-Pluralen zu stehen. 17 *wa*[a]*-tar-ti* „sonstiges". 35 *Ibqu-An*[*nunītum*]. — 196 2 *ḳa* graphisch möglich, lies aber ⌈*Id-na*⌉*-tum*. — 282[c]. *Igisū* eine bestimmte Zahlung, nicht Schenkung an den Palast. Viele derartige Mißverständnisse wären vermieden worden, wenn Ungnad bestimmte Übersetzungen durch Anführungsstriche vor dem Wörtlich-nehmen geschützt hätte. — 203 1. Hier ist keiner der üblichen Zusätze wie „bebaut" u. dgl. oder „mehr oder weniger" herauszulesen, also vielleicht ein Einschub zu dem Verzeichnis wie: zwei – – – steine? 25. Die vielen Seltsamkeiten ließen sich auch durch die späte Zeit nicht entschuldigen; ob von einer Subaräerin" mit fremdem Namen *Uk-su* die Rede ist? Hinter dieser Zeile ist, wenigstens nach Ranke, eine größere Lücke vorhanden. 34 ff. ergänze z. B. nach Nr. 194; 38. *Sîn*]*-id*. — 207 27 Anm. Vielleicht schwören nur die Beschenkten. 33 (auch 245 22). Vgl. mein Altbab. Gerichtsw. bei *šakkanakku*. Die letzten Zeugen hätten, schon wegen 245, nach Straßmaier hinzugefügt werden können. Die Erinnerung an die bekannten *Ṣilli-Ištar* und *Awīl-ili* würde veranschaulichen, daß diese beiden den Grundbesitz bekommen und daß sie in 245 die Auszahlenden sind. — 215 6. Wohl *a*[a]*-*⌈*ḫa*⌉*-tim*. 23 f. Grobe Vertuschung der Lücken usw. — 220 27. *ilu Nin-kar-ag*. — 221 27. Ob *Uš* wirklich dasteht? Vielleicht ist *S.n. m. Išum-naṣir* CT VIII, 45[a] 24 f. und M 96 21 f. gemeint? — 222 9. Lies wohl *mār*; *Sin-imguranni* ist Mannesname und in 20 steht das Suffix *-šu*. — 238 Anm. 1 s. u. zu *siḫtum*. — 240 5 Anm. *šapiltu* Brünnow 8045 nach Det. und den folgenden Zeilen ein Kleidungsstück o. ä. — 252 17. *rêdûm* wird richtig sein; dann statt *ka* wohl *sag*, wie *ukuš-sag* wohl noch TD 4 14; LIH. 11 16; 34 4. Nach der Zeilenordnung wird sich diese Bezeichnung auf beide Männer beziehen. — 256. Quartier der Gewürzhändler, eher: des Granatapfelhändlers, vgl. MVAG. 1913, 2 S. 32, doch sind die meisten Zeichen undeutlich (auch einfach *Ša armannim* wäre möglich), und *Ša a.* ist nicht reines Appellativum. Die an sich unwahrscheinliche Bedeutung von *lapātu* „berühren" = „umrühren, einmachen" wird durch לָפַת und לפת pi., pa. gestützt; vgl. auch *laptu* die „Rübe" (und die „Granatrübe" *lapat armanni*), so daß es sich vielleicht um einen Fischsalat handelt. Daß, was sprachlich am nächsten liegt, die Fische „berührt", verdorben waren, wäre sachlich seltsam. — S. 336 ff. Vgl. mein Altbab. Gerichtsw., z. B. für S. 339 f. über

Cuq's ungenaue, von Schorr noch einseitiger wiedergegebene These und die vom Zweck beeinflußte Tabelle, oder für den *šakkanakku*, den Schorr S. 341 nach der üblichen Übersetzung als „Statthalter" behandelt. Ferner für Nr. 259, bes. Zl. 13 ff. (9 Anm.: in dem die direkte Rede einleitenden *umma šūma* sind keine besonderen Geheimnisse zu suchen. 38 natürlich zwei Namen, der zweite dazu noch durch Personenkeil kenntlich), 260 11 ff., 270, 273, 274 16 ff., 275, 285, 298 30–36 (29 *Ubanuil* eher eine Waffe als der gelehrte Beiname eines Gottes), 312, 313 19 ff. — S. 345[8] = LIH. 78! (Archivar auch LIH. 9 7 (17) und 27 9). — 261 35 wohl wie Schorr; aber *šunūti* eos, hos für eorum sehr auffällig. — 262 21 31. Warum *Ur-* hier auf einmal *Awīl-* gelesen? — 265 13. *utteruniššu* vielleicht: „sie holten (Reflexivform) ihn vom Tor der N. zurück", nämlich ehe er schwur. 14 *burrū*, wie 15 zeigt, das häufige *burru*, hier in Relativform und am Ende betont, wie in diesen Eidesaussagen oft. 18 *ku-nu-* wohl einmal Dittographie. — 269 20. *3 bùr gán eqlim šá ku-ut-ni-e*, vgl. M. 74 5. 24 und 30 unklar, aber wohl zusammenzunehmen; *is-ḳu-um* gegen die Zeichen, Orthographie und Grammatik; *im* steht nur einmal da (also vielleicht *maḫazamma* und, seltsam gebildet, auch *illaqiam* Inf.? vgl. 293 10). 30 *É* (eher wie *giš*) *Ni* kann zwar „sein Grundstück" übersetzt werden, nur darf sich der Leser nicht täuschen lassen und bei *É* an das Feld denken. *ár* graphisch schlecht, orthographisch wohl unmöglich; wegen 24 wohl ein sehr verlesenes *aṣ*. Vgl. die (z. T. HW. 399 genannten) Anwendungen von *maḫāṣu* VR 17 = CT XII, 42; z. B. hier 42 f. das Schlagen von *qitnē* und von Korn, wie auch VS VIII, 74 4 (KU IV, 1042) *miḫiṣ ḫarbišunu* der (in zwei Teile geteilte) Drusch ihrer Ernte zu sein scheint, obwohl sachlich nur oder auch die Teilung des Feldes vorauszusetzen ist, wie auch in unserm Text das (Niederschlagen der alten oder) Stecken der neuen Grenze passen würde (dann 24 *iṣ-ra*-at**, wenn es dies Wort — etwa noch in den neubab. Bauinschriften — gibt, und 30 *sikkatu?*, doch beides unwahrscheinlich). *Maḫāṣu* „pflügen" hätte hier wenig Zweck. — 272. Über die Pfändung s. u. zu *ḫibiltu*. — 276 3 f. s. u. zu *kirbānum*. — 279 21. Lies vor dem Relativsatz *bīt*; aber besser mit Ungnad: *aššum bītum* „weil das Haus"; denn die Länge der Zeit begründet öfter, daß nicht das Grundstück, sondern der Preis berichtigt wird. — 282 4 f. „Je $^1/_3$ Mine sind ihre Gewinne" o. ä. *tānu* gibt es wohl nicht; GH r 21 36 unklar, *ta-na* (*na* etwas verdrückt, aber in dem Spalt davor ist kein Zeichen zu lesen, vgl. die Nachbarzeilen) wäre als constr. schlecht. Zu *ḫimṣātu* „Gewinn" vgl. Klauber, Polit.-rel. Texte S. 114. Diese Bedeutung paßt auch G 32 8. Nr. 282 ist also nur die gewöhnliche Rechtfertigung des einen Gesellschafters vor den Hinterbliebenen des andern; Streit erst in 283. — 284 A Anm. 1. Oder beide Urkunden gleichzeitig, 171 die allgemeine Auseinandersetzung und 284 A besonders abgefaßt, um zu den

Grundstücksurkunden gelegt zu werden. Derselbe Ort könnte in 284 A „Hof des Šamaš“, in 171 „Tempel des Šamaš“ genannt sein. Übrigens ist bei Straßmaier beidemal dasselbe Zeichen, freilich in 284 A in andern Zeilen *bītu* etwas anders; aber dies Zeichen wechselt oft auf derselben Tafel, und das fragliche Zeichen ist Straßmaier 22 1 ff. sicher = *bītu.* — 292 5. Wohl das häufige *maḫar N. šakānu*, absolut, „(sein Anliegen) vorbringen“. — 293 2 9 12. Vgl. unten zu *bābtum.* 5 *itti* hängt wohl von *zittišu* ab; sonst: „geriet mit ihnen in Streit“; doch *itti* fast = „von“ beim Passiv 153 11, 154 12, CT VI, 41 a 8 (CT 29, 3 a 6?). 23 vielleicht: wegen des Hauses, der Einnahmen und des übrigen (= usw.), vgl. *watarti* 194 17. — 294 Anm. 1. Beide Streitenden sind schon als Söhne des *Idin-Šamaš* (CT IV, 25[a]) wohl Brüder. 18 Wenn so mit Ranke richtig gelesen, wechselt *Ḫa-ni-nu-um* mit *Ḫa-li-lum* für denselben Mann. 26 Schaltmonat! 27 S. 593: Jahr 40 (?)? Aber vielleicht ist dies Jahr „40 (?)“ das 24ste. — 295 15 *-ù-ma*, beide Zeichen anders oder wohl gar nicht zu lesen (scheinbar wieder: *ḪA-LA-šú*). 17 und 20 sind wohl gleich zu lesen, etwa: [× × *e*]*-le-nu* (20 [× *e-l*]*e-nu*) *dub-bi** (*bi* auch 13) *zitti-šú*, also kein Ochse. „Das Überschüssige seiner (des *Ibqu-Antum*) Teilungsurkunde“ wäre zwar grammatisch (*-u* halb adverbiell, oder st. constr. statt *-i*?) und stilistisch nicht einwandfrei. 21. Vielleicht [*a**]*-bi-el* (wie *gamel* für *gamil*; auch diese Zeile wohl wie die vorigen wegen der Ecke etwas weiter rechts beginnend) „er hat erhalten“? Vgl. z. B. 308 25. — 296 Anm. 1. Warum erst die 2. Ehe in (oder besser: bei) Babylon? 36 *Azzijatum.* — 302 2. „Durch Feinde“ vielleicht mit örtlichem Nebensinn: „in Feindesland“; aber wohl nach „*naqāru ša elippi*“: *ina naqri* „durch Schiffbruch“. — 306 3 *ir-gu-ub-ma* wohl keine Dissimilation, sondern weil *irubma irumma* gesprochen wurde, *ub* für *um* geschrieben, wie statt *mb nb* mit der Aussprache *mb* geschrieben werden kann. — 308 21. *SAG-ra-at* wäre allerdings ganz wunderlich; aber es steht *ka* da, also wohl ein Wort *kārat* von *kāru* (vgl. *kīma kargullim* 55 10?) wie *bābtu* „Rechnung“ usw. von *bābu.* — 311 Inhaltsangabe. *manaḫtu* wohl nur von Aufwendungen bei der Arbeit und nicht Gerichtskosten. — 316 8. Vgl. CT II, 48 25 30 und *tadmiqtu* GH r 1 17. Vielleicht mit dem vorangehenden unklaren *nu*: *nudammaqam* „welchen wir besorgen sollten“ o. ä. 25 unverständlich; etwa: „ihm von seiner Bezahlung abziehen“, also im Gegenteil: „ihm geben“? oder: „für ihn mir abziehen“, wie *In-Lal* sowohl *umaṭṭi* als auch *išqul*? oder wegen *u* von einer ganz andern Schuld: „auch werde ich ihm die 10 Sekel meines Geldes wegnehmen“? Hier einmal nach *šiqlu* der Genitiv. Sonst wohl meist Apposition, wie CT 29, 32 25, R 73 1, CT VIII, 21[c] 1 2, G 6 16 usw., auch beim Flächenmaß Straßmaier 25 6 12 u. ö., beim Hohlmaß CT 29, 35[a] 8 f., 36[c] 9, VS VII, 35, 2 10, IX, 26 f. 10 usw., beim Stoff CT IV, 26[a] 5 10 21 22 (anders 6 17). Also Schorr's *šiḳil kaspim* wohl überall zu verbessern.

Personennamen außer den schon erwähnten. Statt *-ilušu* wohl richtiger *-ilšu*; vgl. phonetisch *Íš-tár-il-šú* TD 81 3 11; *Sín-il-šú* Reisner, Telloh 193 6; *il-šú* IV R 17 56; *il-ku-nu* CT 29, 9 b 5; *il-ka* daselbst 12 4 (daselbst 13 1, 14 1 für das Kingsche *Ilumka-Šamaš* natürlich *Anu*|*Ilu-um-pi-Šamaš*). In der Redensart *iš-tu* (*wa-ar-ki*, *ú-um*) *i-lu-šá ik-te-ru-(ú-)ši* läge sachlich der Sing. näher. Ein Name *I-lu-šú-nu* CT VIII, 35 c 27. Dagegen könnte es in *I-l[u-š]á?-dMe-ir* OLZ. 1914, 112, Zl. 6 nur Sing. sein. Ebenso *Ì-lí-šú-ella-zu* AJSL. 30, 69 f., r. 8. — *Šamaš-pidēma* wohl: *-wēdēma.* — *Šamaš-ṣulūli*, möglicherweise: *-andulli.* — *Šamaš-tappišu* (vorn in 17: *-tappûšu*), wohl *-tabbašu* oder wie CT IV, 29 a 7 *-tappašu* (Nom. u. Akk. wie *ummašu* usw.). Die andere Form *-tab-ba-e* wohl so zu lesen u. 1. Pers., vgl. kapp. *-tab-ba-i.* Der *Tabbilum* von Nr. 17 ist wohl *Tabbilum* aus *Tabbi-ilum* zu lesen. — *Šamaš-tatum.* Die hier zweifelnd erwähnte Lesung *Uttātum* (*ā* nach *dUt-ta-a-tum* VS XIII, 89 2 15; 5 ohne *a*) ist ohne Frage die richtige. Auch statt *Šamaš-a-bi-šu* steht da: *dUta-a-tum.* — *Upi* . . . vielleicht nach ZA. 29, 183 *Akšak-* zu lesen, vgl. den Namen *Akšāja.*

Wörterverzeichnis. Formen wie *i-ša-ad-da-du-ú* usw. ohne das folgende *-ma* geben ein falsches Wortbild. — Auf alles Zweifelhafte kann natürlich im folgenden nicht aufmerksam gemacht werden. — a k l u m. *akil tamkari* und die andern Berufsnamen so mit gen. pl. zu lesen, auch wo das selbstverständliche Plur.-det. fehlt. — a p s ū m statt (oder neben) *pāšiš* (oder *pašiš*) *apsim* jetzt nach RA X, 81, I 17 *gudabzū.* — *ba'āru* I vielleicht das Intransitivum zu *burru.* Dahin auch die unter *barū* I und *ebēru* gegebenen Stellen. Med. א (wie hebr.; vgl. auch TD 35 14 *bu-ir-ri-im* und 22 *bu-ir-tim* neben P 52 15 = 53 27 = 54 27 *bu-ur-tum*|*ti*) wohl in med. ו übergegangen. — b ā b t u m. b und c eigentlich wohl, vom Tor genommen, Verrechnung, rechnerischer Wert u. dergl., also in 172 statt Schuld vielleicht im Gegensatz zur Kassa Schulden und Forderungen, oder wie wohl CT 33, 39 3 nur die Forderungen; für 144 s. o. In 293 paßt Rest gar nicht; vielleicht, Schorr's Lesung als richtig angenommen, das (bei der Teilung noch nicht greifbare, nur zu verrechnende) Einkommen. In der mit dem Ausdruck ringenden Urkunde 80 wohl wie Schorr. Vgl. das Neubab. Im Gesetz ist wenigstens an dem Fehler des Rindes nichts zu deuten; über die beiden andern Stellen s. mein altbab. Gerichtsw. — b a l ṭ u. *ina baltu u šalmu ippal*; vgl. die andere Wendung *ki-lù-silim-ma-ta ù lù-gi-na-ta šú-ba-ab-te-gá* = *itti šalmim u kēnim ileqqi*, und II R 12 50 f. *itt[i* (*šalme u?*) *b]alṭi* [*ilakki*], wo dem *balṭi* sum. *t]i-la* entspricht. Gegen die übliche Übersetzung ist natürlich *lù* . . . persönlich und *šubabtenga* futurisch zu fassen, also: der Gläubiger wird das Geliehene (oder wie in ABR. 106 die Ziegel, in U 1004 = VS IX, 31 die Arbeiter; hier 15 vielleicht erst *ina baltu* und darüber das sumerische geschrieben?) von dem Rechten und Ehrlichen nehmen? oder: von dem, der sich wohl und

recht befindet?, wie die andere Redensart: der Schuldner wird, wenn (*īna*, aber nicht zeitlich, denn die Frist wird daneben angegeben) er (grammatisch auch Plur. möglich) lebt und es ihm wohl geht, wird er zahlen. Ob damit Tod und Not den Schuldner von der Zahlung befreien sollte? Der rechtsgeschichtlich willkommene Gedanke an die körperliche und geistige Gesundheit als Voraussetzung der Geschäftsfähigkeit ist natürlich mit Meißner zu M 9 5 abzulehnen. Zu den von Schorr S. 69 f. angeführten Stellen füge: Bu. 80, 396 nach Meißner a. a. O.: *ina šalmu u baltu*, ABR. 44 10: *ina šalāmišu* und VS VIII, 87 f. (Umschrift ZA. 29, 156, wo aber der Gen. *-im* wohl in die Relativform *-u* zu ändern ist; *dam* oder vielmehr *tàm* steht in F 58 und VS VIII, 86 für *-ta* oder, so Br. 9535, *ta-àm*). TD 231 10 *i-na pa-la*?/*al*?*-ti*?*-šú*?, bei dem Prät., ist zu verwischt, um verwertet zu werden. — *bānūm*, wohl *iṭinnum*, Landsb. ZA. 25, 384. — *barū* I zu *ba'āru*. — *bašū*. Die Wendung *mala bazū* ist *mala mazū* zu lesen; so jetzt auch Ungnad. Meist nur von Grundstücken, sonst: *mala ibašū* (*mala ibšū, bašiam*). *ma* ohne Zweifel z. B. Str. 48 2. CT VIII, 19 c 1 scheinbar *bi**-*zu*-[*ú*]; aber hier war wohl etwas, vielleicht *ugar*, radiert. Zu *maṣū* vgl. *ÍB-SI* Br. 3395, 4967, SAI 2155. — *dekū* s. z. *kirbānum*. — *ebēru* I zu *ba'āru*. — *eḫiltum*, warum gerade לא$_1$א$_1$? Der Wechsel von *ḫ* und א deutet in der Regel auf א$_4$, ע. — *dūzum*. *waraḫ* ᵈ*Dumu-zi* wohl nur 49 7 (s. a. Landsberger, Kult. Kal. 83[2]), sonst *šu-numun-a*; einmal *šu-ni-gi-na* s. z. 63 17. — *emūqu* b): diejenigen, die „Gegenwart" erklären, lesen *šēpu*! „Fuß des ...." (kaum nach VS VII, 73 10 Nomin.) = „i. V."? — *esēru* s. z. 145. — *ḫibiltu* Pfand ist die primitive, von dem Hebräischen genommene Übersetzung; in unsern Texten bedeutet die „Schädigung" jemands das ihm weggenommene, von strittigem Eigentum oder sonstigen Rechten. — *ḫimṣatum* s. z. 282. — *ḫišum*: *ḫišūm*, wenigstens CT IV, 27 a 6 *ḫi-šá-a-am*. — *idum* II Lohn. Der Annahme eines sumerischen Lehnworts entgegen ist die 21 20 22 nach Poebel gegebene Lesung *á* richtig (in VS IX, 180 8 *a* geschrieben) und gehört das Wort zu *idum* I Hand. Die menschlichen Glieder werden so leicht und mannigfach auf Zahlbegriffe und andere Abstrakta übertragen, daß ein Vermittelungsversuch wie z. B.: Teil (vgl. ידות), von der zählenden Hand, überflüssig ist. In Del. Hwb. ist *idu* 2 b Vermögen usw. wohl teils Seite, teils Macht. — *iḳipum* Scheck, s. z. 63. — *ilipum* s. z. 136. — *initum* I und *initum* II. Die Beziehungen und Ähnlichkeiten der verschiedenen Stellen zeigen, daß wir es meist oder nur mit *initum* I zu tun haben: Rate, Teilzahlung. Teilweise wohl besonders die halbmonatliche Lieferung oder Zahlung; so bei der Miete eines Hirten ABR. 161. Andere Fälle sind die Tiermiete, ABR. 97 (beide vermieten das Rind; sonst wäre die gemeinschaftliche Benutzung des Tieres wichtiger zu verabreden als, daß seine, wohl mitgekauften, Arbeitsgeräte einer wie der andere

nehmen wird), auch TD 54 7 13 25 von Rindern (hier etwa doch Geschirr? vgl. unten, oder Futterrationen? aber wohl gleichfalls Zahlungen von Tiermiete; 13, vgl. 6, *kašittum* eingetroffen?, von dem Verwalter gestohlen und bei ihm angetroffen; derselbe *Bēli-jatum* oft, auch in:) TD 229, 6 - - Korn, Wert von - - Silber, Wert von 3 *iniātum*, 9 - - (Korn) - - aus dem Wert von (oder: der) *iniātum*; wegen (10) Miete, *i-di*, von 6 Rindern hier *iniātum* vielleicht von Feldpacht. Dies deutlich in ABR. 131. Feldarbeit G 49 1 2, aber weil schuldig geblieben · vielleicht nicht vom Arbeitslohn, sondern von der Pacht. Ebenso VS VII, 23 1 (TD, Nouv. fouilles de Tello 196[1] nach G 49 2: *ma-ja-ri*) 8. Schuldig geblieben ferner ABR. 111 (Rechtsverhältnis unleserlich) und S(ippar) 242 1 6 11 12 (unbestimmt). In ABR. 109 verliehen, oder trotz *šu-ba-an-ti* wegen der bei G auch r_2 stehenden „1" schuldig geblieben? (Von Kurs kann nur bei Früchten, nicht bei einem „Arbeitszeug" die Rede sein!). VS VII, 197 25 (Rechtsverhältnis unbestimmt; $^1/_5$ gur Korn, soll gegeben werden). LC 34 16 (unklar; danach *ribāti*, vgl. oben zu 75). Diese Aufzählung ist wohl unvollständig. *e-na-a-tum* CT XIX, 42 32 = *á bal bal* und 33 *níg bal bal*, vielleicht als die verschiedenen Male der Lohn- oder (33) sonstigen Zahlungen; vgl. *bal* in den verschiedenen noch nicht ganz klaren Wendungen der sumerischen Rechnungen und unten zu *bal-gub-ba*; *enītu* wohl nach *bal* ändern, von *enū* gebildet. Das. 29 *níg-gú-na* = *ú-nu-tú*, 30 *á-gú* und 31 *á-lal-e* = *e-ni-tú*. Hier wäre (auch trotz des an 32 f. erinnernden Wechsels von *níg* und *á*) eine Erklärung wie etwa 29 das auf der Schulter getragene Gefäß, 30 Teil oder Hälfte der Abgabe (wie oben von der Feldpacht), 31 Lohnzahlung äußerst gesucht; diese Zeilen führen wohl wirklich auf die Bedeutung Geschirr, Joch (29 das am Nacken?, 30 Arm + Nacken?, 31 Arm?-bindung). Dies *enītu* eher zu *unūtu* (vgl. die Nebenformen ABR. S. 561 f.) als, woran Schorr denkt, zu *enū* „beugen". VR 24 14 15 wahrscheinlich auch hierher. Dagegen in II R 30, Nr. 4 Rs. können wir wegen des vorangehenden *aḫītu* und des sum. *bar* an die Hälfte in dem für ABR. 161 vorausgesetzten Sinne denken. — *iṣirtum*, Grundriß zu streichen. 275 8 lies: urudu*ŠUN*-TAB-BA, die Doppelaxt, *pāštum*, des *Uraš*; ebenso G 35, 8 ŠUN*-TAB. Da beide Stellen schon längst von Ungnad zusammengestellt sind, befremdet die stete Wiederholung der schon an sich auffälligen Lesung *iṣrāt* noch mehr. Vgl. zu *šašārum*. — *iškarum* I u. II nach Hrozný WZKM. 25, 318 ff. und Torczyner, Altbab. Tempelrechnungen S. 87 vielleicht in 129 15 die Lieferung für die Viehhaltung (*ri-im* des Weidens), und in 290 4 das für solche Lieferungen bestimmte Feld o. ä.? — *ištu* 1 c wohl zu 2. — *kālu*. *rēšam kullu* wohl nicht: haften, sondern vielleicht: erfreuen, auf dringenden Wunsch gegeben werden; würde es nicht auch mit persönlichem Suffix verbunden, so wäre auch denkbar: die Summe behalten, vollständig bleiben. — *kārum*

nicht Stadtmauer, sondern nur Damm, Wall, besonders von dem als Handelsstätte dienenden Kai. In 131 A 9 ist die Erklärung als Gerichtshof von *Kār-Sippar* bei dem häufigen Vorkommen des Ausdrucks für den Handelshof und die Stadtverwaltung ganz willkürlich. — *kašû*. Das schon vorn und in den früheren Heften von Schorr gegebene كسأ, welches übrigens im Lauf der Wiederholungen sein Hemza verloren hat, konnte schon für die zuerst bekannte Stelle nicht in betracht kommen, hätte aber jedenfalls bei der Stelle in VS VIII aufgegeben werden sollen. — *kīdum*. Die unwahrscheinliche Bedeutung Dorf ist nicht, wie es nach Schorr zu 16 12 scheint, Th. D. zuzuschreiben. — *kirbānum* (mit *a*!). In 113 steht deutlich *id-di* er hat geworfen, und *izzuk* in 276 bedeutet dasselbe: er hat hingeworfen. Ähnlich CT II, 5 7 und (*ka-ar-ba-nam*) 7 8 f. Vgl. *ki/urbān(n)u* und *lag* in den Wörterbüchern und Zeichenlisten, auch Langdon, Sum. Gramm. S. 225; zu der Bedeutung kneten von *lag* vgl. die ähnliche Bedeutung von كرب. Die von Jensen vermutete Bedeutung Klumpen wird richtig sein; und zwar wohl kollektiv. Vgl. noch אֲגֻדָּה (s. Ges.[16] 8) u. רֶגֶב, u. P 9 11 *kirbanē* m. Var. *ri-ki*ʾ*-ib-tim*. Nach allem ist kaum an ein Opfer an den Flußgott zu denken. Vielleicht war das Werfen eines Erdklumpens in den Fluß oder über eine andere Grenze das Zeichen der Entäußerung, wie bei andern Rechtsgeschäften die Übergabe des *bukannu*. Aber was heißt *kurbanna laqātu*? Z. B. TD 174, 4 kommen zwischen andern landwirtschaftlichen Arbeitern *2 ṣābum lù-lag-ri-ri-ga* vor. Eine wesentliche Menge von störenden Mineralklumpen, die aus dem Felde geschafft und etwa in den Fluß oder auf die Flur geworfen worden wären, ist natürlich nicht anzunehmen; ebensowenig eine neue Bedeutung wie: Garben zusammenraffen; oder Unkraut ausreißen, weil es eine Pflanze *k. eqli* gibt (SAI 4284; eine Knollenpflanze? Kohl, *κράμβη*?). Vielmehr wird *laqātu*, zusammenraffen schon den von לָקַט usw. bekannten Nebensinn der Nachlese haben, also vielleicht: die Schollen von den Ähren und Körnern nachlesen. Vgl. das mit *še* verbundene *liqtāti* in den Vokabularen und ABR. 125 14. — *kisallûtum* zu streichen, s. z. 24. — *kiṣrum*. Das Ideogramm ist *KA-SIR* (: *ḪIR*). — *kununum* s. z. 149. — *ḳibû*. Die Erklärung von *ana gabē* als „im Auftrage" paßt meistens nicht, vgl. des öftern Schorr's eigenen Bedenken. An den meisten Stellen paßt besser: „auf das Sprechen" = „vertreten durch", wobei nicht immer deutlich wird, auf welchen handelnden Teil sich das bezieht. In 3 schließt der Bruder den Vertrag ab. Zu 59 s. o. 95 A: hier natürlich auf das Wort des Königs = auf Befehl; möglicherweise vertrat aber auch hier der Befehl des Königs die Verkäufer; übrigens ist wohl [ ] *i-na g. š.* zu lesen, wie auch CT VIII, 32 b 5 (vgl. TD 42 22 *ina gabēja* neben 15 18 *ana gabēja* und 11 *ana gabē manim*). In 105 holt L. für W. das Geld zum Kauf von Sklaven; er (W.) wird diese

bringen, sonst wird L. das Geld zurückzahlen. (Die andere Erklärung würde auch passen.) 123 s. o. 131 A: selbstverständlich sind hier die Beamten die Verpächter, aber nur als Vertreter der Stadtverwaltung. In 137 ist natürlich umgekehrt W. der Beauftragte der Königstochter. 148: K. ist laut 14 f. der anwesende Vertreter des Verleihenden. 149 s. o. 177: die Nennung des At. unter den Zeugen ist in jedem Fall eine kleine Ungenauigkeit. 273: L hat den Leihvertrag abgeschlossen, während G. der juristische Gläubiger ist; in dem Gespräch Zl. 13 und in der weitern Handlung treten sie gemeinsam auf. In andern Fällen gehört der Vertreter ausdrücklich mit zu dem vertragschließenden Teil. In 315 24 ist das „Sprechen" wohl nicht so bestimmt zu fassen wie *ana gabē*. Vgl. auch das neubab. *ina qibi*, während *ina našparti*, auf Sendung, etwa der bisherigen Erklärung von *ana gabē* entspricht. — *libba/i*. *šàg-ba* als Adv. vielleicht sumerisch = *ina libbišu*. — *littum* Ableitung und Plural s. Delitzsch, Hdwb. 364! — *-ma*. a) Die Übersetzung ist oft unnatürlich. Wenn Ungnad z. B. oft „ausschließlich" übersetzt, so ist das natürlich nicht wörtlich zu nehmen (Schorr zu 38), sondern *-ma* steht da, wo wir unterstreichen oder Ausrufungszeichen setzen; es wird z. B. der Besitzer festgestellt, aber nicht ein Mitbesitzer ausgeschlossen. b) Hier verfährt Schorr noch äußerlicher in der Anwendung eines Nebensatzes. Z. B. ordnet er in einer Reihe von Sätzen mit *-ma* (wie 261 15 ff.) alle Sätze dem auf das letzte *-ma* folgenden Satz unter (so könnte 294 2 nach Schorr die gerichtliche Klage meinen, während hier *ragāmu* dem Gang zu den Richtern voraufgeht) oder hängt den Nebensatz an einen frühern Satz (z. B. 313 24; vgl. zu dem Absatz mein Altbab. Gerichtw.). Man kann *-ma* gut durch Nebensatz übersetzen, aber nicht mechanisch. Am einfachsten und besten ist die übliche Übersetzung: „und" (oder: „und dann"), welches ja auch bei uns die Folge in irgend einer Beziehung ausdrückt, während einerseits die Tautologie, anderseits etwas ganz neues asyndetisch angefügt wird. Weil durch *-ma* wohl im Gegensatz zu der Pausa oder unserer Interpunktion eine lautliche Satzverbindung hergestellt wird, ist auch die Wiedergabe durch „; darauf" weniger genau. Oft, wenn die Absicht nur auf den letzten Satz geht und der erste nur die Vorbereitung oder gar nur die Bedingung gibt, ist die Übersetzung durch Nebensatz logisch, aber nicht philologisch, genauer. — *mākisum*. Teilweise ist das Zeichen wirklich *ḫa*, wie umgekehrt für *šú-ḫa šú-gir* vorkommt. — *manû*. Die Stelle des eher *ba-bi*-la*-at*, aber wohl noch anders zu lesenden Wortes (u. davor *zi-ti*-ša*?) ist 7 3. — *manûm*. In den Texten liest Schorr immer *manē*. Welche Form soll das sein? Neubab. *ma-ni-e* wohl nur als Genitiv in einer gewissen Redensart. — *maṣû*, s. auch oben zu *bašû*. — *mašāḫu* hier nicht „messen", sondern *mašā'u* „plündern"; auch noch Zl. 32, TD 34 28, 45 18, VS VII, 203 15 18* 19 35*. — *maškanum* II. Vgl. Schorr S. 114[b]. Wohl nur „Lagerplatz",

syn. mit *nidūtu*, *ki-gál*, und von *našpaku* „Speicher" unterschieden. Schorr wundert sich zu 181 7, daß das „Lagerhaus" neben dem „Haus" genannt ist; aber auch in 179 und 180 ist natürlich das *1 sar* teils bebaut, teils Lagerplatz. — *milkitum.* Einige der unter *namḫartum* gegebenen Stellen könnten hierher gehören. — *mišarum* „Gnadenerlaß" wohl ungefähr richtig; aber statt „Gnade" wohl eher der hierdurch bewirkte Zustand, die Wohlfahrt der Untertanen o. ä. — *mušaddinum* ist nach den Texten wahrscheinlicher mit Ungnad als „Erheber, Eintreiber" zu erklären. Schorr's Einwand (zu 55 8) ist unverständlich; *šuddunu* bedeutet: „das Geben veranlassen". — *muttallikti pānim* u. ä.: „das Amt oder die Tätigkeit des Vorangängers (mit dem Gotteswahrzeichen)". — *mûzâzum.* Auch wohl 232 15 *muzzazu* „der Angestellte", concr. pro abstr.; oder etwa, weil das Tor wohl im Sing. gedacht ist, *muzzazūt abullim* (oder *muzzaz-abullūtim*)?, doch ist diese Verwendung des Pluralzeichens in dieser Zeit wohl noch nicht nachweisbar. — *namḫartum*, vgl. *milkitum.* — *napâsu*: wohl *nabâzu*, vgl. *nibzu* „Urkunde" (Zimmern, Akkad. Fremdwörter 19). — *nasâku.* a) „schütten" = b) „hinwerfen", s. zu *kirbānum.* — *pāšiš apsîm* s. zu *apsûm.* — *piḫatum* II ist zu streichen und zu I zu stellen; s. mein Altbab. Gerichtsw. Und *nìg* (oder *àg*, nicht *gar*)-*šú* ist *ša qāt* zu lesen. Es scheint einmal mit *piḫat* zu wechseln (doch s. Landsb. zu BB 3), aber regelmäßig wechselt es, nach der bekannten orthographischen Regel, mit phonetisch geschriebenem *šá ga-ti-ka/šú* usw. — *rukbum.* Das Det. *iṣu* stammt wohl noch von der alten Übersetzung „Wagen". Es steht, wie ebenso in dem sum. *é-ùr-ra*, *bītu* da. — *sanâku* I—III, vgl. mein Altbab. Gerichtsw. — *siḫtum*, vielleicht ist *ṣiḫtum* die Hauptform und = dem als „Schreien, Wehklage" bekannten Wort, in der Bedeutung „(Rechts)klage"? Es wäre dann wie *rugummû* oder reclamare „rufen" = „Anspruch", und würde, wie die Sprache solche Willkür liebt, nur in dieser einen Gedankenverbindung gebraucht. Vgl. das neuhebr. צָוַח „sich über etwas beklagen, sich beschweren", und das von Jensen, Kosmol. 440 und KB VI, 1 S. 440 als „begehren, Begehr" gefaßte *ṣâḫu*, *ṣūḫu*. — *ṣibittu*, so in *zibtat* (wenn Sing.), aber meist *ṣibit* von *ṣibtu*. — *šadâdu* und *šandûtum* s. zu 122. — *šapiltum*, zu 240 s. o. — *šašarum.* Nach der Menge von Urkunden, wo durch (*ina*) die Götterwahrzeichen eine Sache entschieden wird, wo die Wahrzeichen „geben", nach Zusammenstellungen wie 187 6 f. usw. (vgl. mein Altbab. Gerichtsw.) kann von einem Kataster nicht mehr die Rede sein. *šašārum* „Säge" ist bekannt; das von Schorr gemeinte Wort heißt ass. *šeršē(r)ru*; und an die „rotgezeichneten Grundrisse" wird niemand glauben. Vgl. zu „*iṣirtum*". — *še'atum* s. u. zu den Maßen. In 228 1 vorn richtig: *Marduk*; (bei Ranke fehlt *kur* oder *giš*). *Giš · Bar Marduk* noch öfter, so in 67. — *šipiktum* s. z. S. 75. — *šiprum* II = I. *šipram epēšu*, „Werk tun", mit

einem zweiten Akk. *eqlam* „am Felde"; daß dieses der entferntere Akk. ist, zeigt gerade 130 9 10 wo es beidemal fehlt. — *šukuttu* lies *wa*-tar-ti.* — *šulpûm* s. zu 122. — *tânum* zu streichen, s. zu 282. Die Distributivbezeichnung scheint wirklich gesprochen worden zu sein, und zwar als *-ān* o. ä. im Anschluß an die Femininendung. Vgl. neubabylonisch: „je eine Ausfertigung haben sie genommen", *ištātān* o. ä., in verschiedenen Schreibungen z. B. VS V, 47, 38, 67, 45, 18; an der letzten Stelle mit א statt *n*; ohne *n* auch altbabylonisch *60 (qa) še-a-ta* VS VII, 64 15, *ša-ta-a* 103 15 für *ša-ta-a-an* 202 18. In den Amarnatafeln *7-ta-an* ohne *-a-*. Vgl. auch die Endung Delitzsch, Gramm. § 108 d und die hebräische Multiplikativendung ־תַיִם. — *tebîtum*, immer *te-ib-i-tum*, die regelrechte Schreibung für *teb'îtum* mit '! — *tirîm* s. zu 139 und 151. — *warkâte* als plur. fem. müßte mit Suffix *-âtišu* heißen, außerdem bliebe altbabylonisch das *i* in *warkîtu* erhalten. Also „Rückseite" und „Nachlaß" *warkâtum*, „Zukunft" f. sg. oder pl. des denominativen Adjektivs. — *wildum*, für *wilid bîtim* s. zu 82.

Sumerische Wörter. Durch die zusammenhängende Schreibung des Stichworts sind verschiedene falsche oder bedenkliche Wörter entstanden. — *bal-gub-ba* „Erbbesitz"?, ähnlich Poebel S. 6[1]. Nach Landsberger wohl, wie *bal* mehrfach das periodisch wiederkehrende ausdrückt (vgl. oben zu *inītum* = *á-bal-bal*), das „Wechselamt". — *gin* I. nicht *gub-ba*, s. zu S. 75. — *gub. mu gub* „in Gegenwart"? Warum noch diese alte Erklärung statt der meist passenderen: *šurubti*, oder wie VS XIII, 55 2 *šurubat* „Einbringung"; sumerisch mit Endung *-ra*, also etwa *mu-ir*: kaum *ú(r)* für *tu(r)* = *erēbu*. So auch trotz falscher Wortstellung die Redensart mit der Ernte; *ana šurubti ebūri* ist ja bekannt. Sumerisch *gub-ba* nur intransitiv, ohne den Bringenden. — *ka-bar* ist doch immer gut als *kaparru* „Hirtenknabe" erklärt worden. — *ku* „mieten". Lesung des selten *ku*, meist *šù*, *èš* geschriebenen Wortes wohl nicht bekannt. — *tar* in der Redensart mit *dubin*, mit *nam-erim* (Straßmaier W. 1 24), (neben *kud*) in *di-kud* vgl. Delitzsch, Sum. Glossar S. 134) *kur* oder wenigstens *ku* zu lesen? — *uš*, wegen der Endung *-sa* wohl genauer: *ús*.

S. 578. Maße. Flächenmaße. Was Schorr u. a. $^{1}/_{18}$ *gán* lesen (= *100 sar*), ist *1 gán* zu lesen, und *18 gán* (Schorr: *1 gán*): *1 bùr gán*. So nach CT XII, 3; auch wären sonst diese Flächenmaße unaussprechbar. — Hohlmaße. *1 gur*, *kurrum* = *300 qa* wenigstens im Šamaš-Maß, also in den meisten unserer Texte. Das Verhältnis der Hauptmaße Tonne (*gur*), Scheffel („*1*" oder „*60*", später *1 pi* = *pî* „Teil"?), Metze („*bar*") und Maß (*qa*) braucht aber nicht immer = 300 : 60 : 10 : 1 zu sein. Von der alten Tonne zu 4 Scheffeln können wir absehen. Aber die Metze, *giš bar*, das substantivierte *bar*, wohl richtig *še'atu* = סְאָה gelesen, schwankte; das mehrfach (z. B. VS VIII, 80 neben dem des Šamaš) genannte

giš bar Marduk möchte man nach dem neubabylonischen Befund als zu 6 *qa* erklären. Aber vielleicht war nur die Größe (nach LC 51, s. Landsberger zu BB 243, das Šamaš-*qa* = 3 Marduk-*qa*?), nicht das Verhältnis verschieden. Denn in CT VIII, 21^{d} kommen bei dem *giš-ba-eri-ga* — dies wohl der Scheffel — Marduks — mit dem üblichen Zusatz *ša namḫartim* (*šiq mešēqim bi-ru-ja-im*) o. ä. — 8 *qa* vor und gilt das *bar* 10 *qa* (kaum 12, dann statt 15 10' . „ vgl. 1, etwa *ul* = 0); weiterhin daneben *giš-ba-eri-ga 1-bar-2 qa*, also, das letzte auf sipparisch gelesen, der Scheffel zu 72 Maß. Das entspräche der in kassitischen Texten (neben der von 5, 6 und 10) häufigen Metze von 12 Maß. Auch neubabylonisch *ina maši-ḫu ša 1-bar-2 qa ša* [1]*N.* (so VS III, 45 1 f.), „in dem 72-*qa*-Scheffel (*44 qa* wären fast inkommensurabel) des N.“; dagegen das ältere *5 mašiḫu ina kurri* oder *ina mašiḫu* (Gefäßname) *1 pi* (Maßbezeichnung) wie gewöhnlich als 36 *qa* zu deuten. *Giš-ba-eri-ga 72 qa* noch CT VIII, 30 a, mit dem Mardukscheffel zusammen CT IV, 29 b; dieser allein CT VIII, 8 b, 10 c, 21 b, 27 b, R 52, 99, LC 103'; andere Arten CT IV, 25 c: *makalti** oder *ēkalli**?, R 54: *kanu*, VS XIII, 27: *bīt* . . ., 62: *šurubti* (wenn so zu beziehen). In VS IX, 22 scheinen 6 Tonnen *giš bar eprim ši-iq bi-tim* (der Scheffel zu 60 Maß) = 5 Tonnen *giš-bar-eri-ga me-še-qum* zu sein, also dieser Scheffel = 72 Maß. *Giš-ba-eri-ga* ist vielleicht *maši-ḫum* zu lesen, doch kann ebensogut ein bestimmter Ausdruck später durch das allgemeinere *mašiḫum* ersetzt sein. Aber die sachliche Gleichsetzung ist wahrscheinlich. Damit fällt Schorr's Vermutung WZKM. 24, 454 f.: *giš-ba-ri* = *giš-bar*, obwohl neben dem lautlichen Anklang auch noch CT VIII, 36^{a} 2 angeführt werden könnte, wo die ganze zweizeilige Redensart vorkommt, nur *giš-ba-eri-ga* durch *giš-bar* ersetzt. Übrigens ist trotz des Wortes *giš-bar(-ra)* die Lesung des Maßzeichens unbekannt, s. OLZ 18, 169[1]; war es etwa *ban(da)*, *ban diš* (Br. 1825 ff.) und das ABR. 227 vorkommende *giš-ba-an* dasselbe? Dies kaum *giš-ba AN*, wie etwa das *parṣu*, *PA-AN*, ursprünglich ein bestimmtes Maß, die Doppelmetze des Gottes? Das 3-Metzen- oder Halbscheffelmaß wird durch Vorsetzung von *giš* substantiviert in TD 167 1–8; hier ist es das Tempelmaß, also = *30 qa*.

S. 582 ff. Die Datenliste ist übersichtlich und zum Aufsuchen gut zu gebrauchen, aber gelegentlich ist die Anordnung, oft die Lesung und Erklärung, am meisten die Verwischung des Textbefundes und der Vermutungen zu beanstanden. Mit Benutzung der vorhandenen letzten Quellen hätte aus dieser Liste etwas ganz anderes gemacht werden können. Die schlimmsten Fehler sind durch urteillose Herübernahme aus Johns entstanden, welcher zwar unveröffentlichte Datierungen mit verwertet, im ganzen aber den bisherigen Stoff unter Mißverständnissen und in harmlosen Abrundungen zusammengestellt hat. So ist es unmöglich, auch nur die wichtigsten Fehler bei Schorr zu verzeichnen, wie z. B. *Sumu-abum*

12 „die Anlage des Götterparks“, während *giš sìr* (: *ḫìr*) dasteht und *dím* doch nur das künstlerische oder handwerkmäßige Verfertigen ist, oder Jahr 10 f. unter *Sumul.* 19, wo statt *ana-ni*: *an-ni* zu lesen ist (SAI 10719 falsch unter *Ni*) usw. Viele Daten sind auch durch andere Stellen bei Schorr selbst zu verbessern. Wo es darauf ankommt, muß der Benutzer also nachprüfen, solange nicht eine Datenliste von der Zuverlässigkeit der Poebel'schen, aber um die neuen Funde vermehrt, vorliegt.

A. Walther.

James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur. University of Pennsylvania, Museum, Babylonian section, vol. III. Philadelphia 1913. 326 S., XLI Taf. gr. 8°. $ 5.—.

Zu den seit Layard's Entdeckung in immer größerer Zahl in Babylonien gefundenen aramäischen Beschwörungstexten auf Tonnäpfen hat Montgomery, zugleich mit einer allgemeinen Behandlung der bisherigen Texte, die Herausgabe von 40 Texten gefügt, welche aus den Grabungen der Pennsylvania-Universität in Nippur stammen. Weggelassen sind die vielen zerbrochenen oder stark verwischten Schalen, diejenigen mit bloßen Buchstabenreihen und Gekritzel, und einige, die zwar wirkliche Texte zu enthalten scheinen, deren Sprache aber, wie ebenso bei einigen der von Pognon gekauften Schalen, nicht sicher etwa als Pehlevi bestimmt werden kann. Gefunden, aber nicht in das Museum gelangt, sind auch arabische Schalen. Zu den in Abschrift, Umschrift und Übersetzung und mit Kommentar und Wörterverzeichnis gegebenen Schalentexten kommt als Anhang Nr. 41 über einen beschriebenen, aber nur in einzelnen Wörtern lesbaren Menschenschädel; und Nr. 42, ein Bann gegen die *lilit* durch ein Gespräch des Propheten Elia mit ihr (die Umschrift fand sich ohne Original in den vorbereitenden Papieren zu der von M. vollendeten Ausgabe; s. auch Moberg, OLZ. 1914, 431).

Nach den Fundumständen bestimmt M. (S. 103 f.) die Zeit als etwa den Anfang des 6. Jahrh. n. Chr. Natürlich muß ein größerer Spielraum gelassen werden. Daß die kufischen Münzen später in diese Wohnungen geraten sein können, leuchtet zwar ein; aber nach rückwärts sind die parthischen Münzen zu beachten (sasanidische fehlen wohl seltsamerweise?), und die tiefere Schicht ist nicht ohne weiteres als parthischer Tempel zu bezeichnen, sondern vielleicht mit Hilprecht als seleucidisch oder frühparthisch, wie sich in den Trümmern dieses Tempels ja auch außer sasanidischen noch viele parthische Särge gefunden haben. Wenn diese und jene Person auf verschiedenen Schalen genannt wird, brauchen wir darum noch nicht alle Schalen in die gleiche Zeit zu setzen. Richtig führt hingegen M. in § 5 aus, daß die Paläographie zur Zeitbestimmung

nicht ausreicht. Nur die syrische Schrift (Nr. 31—37, vgl. § 6 und die Schrifttafel) ist deutlich alt.

Mit diesen syrischen Texten bringt M. etwas ziemlich Neues. Die Texte in Quadratschrift und in dem Dialekt des babylonischen Talmuds nennt M. wegen der sprachlichen Verwandtschaft „rabbinische" Texte (Nr. 1—30). Mandäische Texte bietet die Ausgabe nur drei. Wenn sich derselbe Mann zugleich „jüdische" und syrische Beschwörungsschalen schreiben läßt, oder wenn sich zu einem „jüdischen" ein mandäischer Paralleltext findet, so ist das bei der internationalen und interreligiösen Zauberwissenschaft nur natürlich; durch alle diese Texte geht — von einzelnen, z. B. mandäischen, Besonderheiten abgesehen — derselbe Geist oder richtiger dieselben Formeln.

Die Funde in Nippur haben die schon früher geäußerte Ansicht bestätigt, daß die (meist in den Wohnungen, z. T. auch in den Gräbern gefundenen) Zauberschalen auf die Erde gestülpt wurden, um so die bösen Geister gefangen zu halten (M. § 8).

Über die Texte nach Schrift, Sprache und Inhalt, über die Beschwörungen, wie, durch wen, für wen und gegen wen sie geübt wurden usw., verbreitet sich M. in der Einleitung. Den Äußerungen ist im ganzen zuzustimmen. Bisweilen ist wohl etwas voreilig, z. B. bei einer Vorstellung, die in der hellenistischen und in der orientalischen Überlieferung auftaucht, das Hellenistische als das ursprüngliche angesehen (S. 56 u. ö.). Kleine Versehen bei etwas abseits liegenden Gegenständen wie S. 44 *Nashki* statt *Naskhi* oder stets *Maqlu* statt *Maqlû* sind zu verzeihen. Die Abkürzung רכ׳ oder vielmehr וגו׳ würde nach besserm Gebrauch nur bei Anführungen aus dem AT. verwandt, und sonst וכו׳. — § 6 S. 33. Die Gabel am syrischen ܢ ist keine Zutat und nicht das Ende des Buchstabens, sondern der ursprüngliche Kopf, nur daß der Buchstabe wie viele andere auf die rechte Seite gelegt ist. — § 7 S. 38. Die Trennung der mand. Relativpartikel von dem folgenden Wort ist aus der Schrift nicht zu sehen, denn in der Regel schließt das Zeichen mit einem ־, kann also nicht weiter verbunden werden. Dies ־ hätte, besonders weil es gelegentlich (z. B. 38 $_7$) von ד̄ (oder wie man das vereinfachte ד bezeichne) getrennt wird, in der Umschrift nicht wegbleiben dürfen. *di* müßte von dem folgenden Wort getrennt werden; doch weil in בר, לך, לאר, דר, דכר (Nöldeke § 84) das gewöhnliche ד und kein ־ geschrieben wird, ist ־ד̄ wohl nur mit kurzem oder unbestimmtem Vokal zu denken. S. 291 $_{11}$ lies für כר: כ̄ר, also ־כ̄ר, vgl. das von Nöldeke angeführte כריא; anderseits auch ---כיר. In כר 40 $_{12}$ wohl das gewöhnliche ד, aber in abweichender Gestalt. — S. 68. Ganz annehmbar klingt die Entsprechung: die jüdische (oder vielmehr westsemitische) *lilit* ist bei den Babyloniern die *labartu*; dann ist aber (S. 76) die Ableitung von sum. *lil* überflüssig, und *lil* als semitisches Ideogramm anzusehen. — S. 79. *m^ebakk^elin* könnte wohl von לְבַךְ ab-

geleitet werden; aber der Übergang in die *pa''el*-Form ist immer etwas bedenklich. *kabālu* „binden" ist zwar in Maqlû II, 160 die Grundform, aber sonst der Steigerungsstamm, z. B. im Gesetz Hammurabis: (ein Weib) „vergewaltigen", oder in *kubbulu* (Holma, Personennamen, S. 63: „gelähmt, verkrümmt" o. ä.); vgl. Delitzsch, Hwb. 313: „verzerren" o. ä.; alles Bedeutungen, die auf Dämonen passen. — S. 84. Zu לוטתא ist außer der Bedeutung „Fluch" vielleicht noch das biblische לָטִים, לְהָטִים zu vergleichen.

Die Texte weichen leider in der Abschrift und in der Umschrift sehr oft auseinander. Wie sonst wird auch hier meist der Abschrift der Vorzug gebühren, besonders wenn zu ihr wieder die Übersetzung stimmt; doch vgl. S. 319 f.: auf das Urbild geht nicht nur die von andern besorgte Abschrift, sondern auch M.'s Umschrift zurück. — 2_{1} נציצא = 27_{3} נציצתא. „Polished armor" liegt wohl von נֵץ „Funke" und „Gips" zu weit ab. Wegen des folgenden Feuers könnte man an einen Funken (von Stahl) denken; aber warum dann nicht einfach נֵץ? Vielleicht: „gegipst", „Gipsgestalt" wie auch in Maqlû; nur daß der Sprecher hier die Gipsgestalt um der stärkeren Wirkung willen als von Eisen erklären würde. — 8_{2}. Für die שְׁלָנִית könnte auch ass. *šillān* „Westen" (und hierzu z. B. Keilinschr. und AT. 636) verglichen werden. — 19_{10}. Wenn רמין wie im Syr. neben רמינא möglich wäre, dann vielleicht: „und ich, Fesseln (זִקֵּי) werfe ich drüber, Eisen und Erz". — 25_{2}. In der Übersetzung fehlt der Wagen auf allen Rädern. Für literarische Vergleiche hätten auch solche hebräische Wörter (z. B. aus 26) in in das Wörterverzeichnis aufgenommen werden sollen. — 26_{1} s. Moberg, OLZ. 1914, 425 zu $_{7}$f. = Hos. 2_{4-6} und Sp. 430 zu dem Gottesnamen $_{4}$ ביה. — 29_{7} „ich beschwöre", 34_{9} „ich siegele". — 29_{11} wohl מציאה „Retter". — 38_{4}. Von der S. 246 gegebenen Erklärung des Namens מראדא wäre es nur ein kleiner Schritt weiter, in dem ersten Teil das ass. *mār* „Sohn" zu sehen: Sohn *Adad*'s? Ebenso vielleicht in $_{9\ 12\ 14}$ מאר(א)בא Sohn *Abba*'s?

In den Wörterverzeichnissen wäre manches zu verbessern, wie unter den Personennamen öfter *'Adwitha* zu *Hinduitha*; S. 290 ידי: ידהא her hands; S. 294 מרא, wo statt des Plurals מרתהון wohl מראיהון zu lesen ist; S. 301 קמטא, welches wohl richtig zu קמט gestellt ist, dann aber, weil „Häßlichkeit" vorangeht, wie sonst „Runzel" bedeuten wird; S. 306 תמאנאן, welches kein Suffix enthält, sondern eine richtige aramäische Form für 80 ist, usw. Mandäische Wörter hätten als solche bezeichnet, auch immer in ihrer wertvollen Schreibung angeführt werden sollen. Vor allem wäre aber eine sehr lange Liste von Wörtern, Formen und Stellen zu nennen, die bei M. fehlen, sowohl aus seinem eigenen Werk als auch aus den früheren Texten; doch da mein Nachtrag hierfür auch nicht vollständig wäre, unterbleibe die Veröffentlichung.

A. Walther.

Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? Von Gerhard Kittel. Mit 2 Beilagen: I. Bibliographie der Oden Salomos. II. Syrische Konkordanz der Oden Salomos. (Beiträge zur Wissenschaft vom AT.) 180 S. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung) 1914. M. 5.—; geb. M. 6.—.

Eine Reihe von Forschern, wie Harnack, Staerk, Spitta, Grimme, Diettrich, Barth, Cheyne, Bacon haben die Oden Salomos für überarbeitet, interpoliert erklärt. Dem Verfasser der hier angezeigten Schrift ist es darum zu tun, nachzuweisen, daß sie durchaus einheitlich sind. Voraussetzung seiner Arbeit ist die Annahme des christlichen Ursprungs der Oden, der m. E. von Battifol schon hinlänglich sicher gestellt worden ist. Wenn sich unter dieser Voraussetzung die Oden als das Werk einer Hand begreifen lassen, so ist das gleichzeitig eine treffliche Begründung ihrer christlichen Herkunft. Mit Recht hält sich nämlich Kittel an den selbstverständlichen Grundsatz, daß „jedes literarische Stück, das als eine Einheit überliefert ist, zunächst als Einheit anzusehen" (S. 7) sei. Vertreter der Interpolationshypothese — die übrigens mannigfache Formen zeigt — sind zu ihren Annahmen gekommen, weil sie sachlicher und formeller Schwierigkeiten nicht Herr zu werden vermochten. Kittel weist nun erfolgreich nach, daß tieferes Eindringen in die Oden die meisten dieser Schwierigkeiten zu beheben vermag. Er legt ein heißes Bemühen an den Tag, den Gedankengehalt und die stilistischen Eigentümlichkeiten der Dichtungen zu erfassen. Selbst der, dem Kittel's Beweis für die Einheitlichkeit der Oden noch nicht überall genügt — ganz ablehnen dürfte ihn kaum einer —, wird zugeben, daß die Erklärung der Oden durch ihn wesentlich gefördert worden ist.

Die beiden hauptsächlichsten methodischen Gesichtspunkte, nach denen der Verfasser die Prüfung der behaupteten Interpolationen vorzunehmen verspricht: „1. Untersuchung und Vergleichung der in angeblich interpolierten Stellen vorkommenden Worte, Begriffe, Vorstellungen und stilistischen Eigentümlichkeiten mit Analogien in dem gesamten übrigen Bestande der Sammlung ... 2. Prüfung des Zusammenhanges der betreffenden Ode und der Stellung des beanstandeten Stückes im Kontext" (S. 6), werden kaum einmal vergessen, worin man einen hohen methodischen Vorzug seiner Beweisführung zu erblicken hat.

Um einen Begriff zu gewinnen, welches die stilistische Eigenart des Dichters der Oden ist, was wir nach dieser Seite erwarten können, was wir ihm zutrauen können, gibt Kittel im 1. Teile „Zur Stilistik der Oden Salomos" (S. 12—44) lehrreiche Beobachtungen. „Der eigentlich charakteristische Zug in der Form der Oden ist ein fortwährendes Schwanken zwischen rein individuellen und allgemeinen und allgemeinsten menschlichen, kosmischen, historischen Aussagen". (S. 12.) Diese Charakteristik mag man seltsam, einen

solchen „Stil“ als Formlosigkeit empfinden, die man einem Schriftsteller nicht gern zutrauen möchte. Aber „formlos“ ist hier ein ästhetischer Begriff, der nur dann als Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Hände mit Vorsicht angewendet werden dürfte, wenn er für diesen Sshriftsteller als Abnormität festgestellt werden könnte. Im übrigen stehen die Oden Salomos in dieser Formlosigkeit nicht vereinzelt da. Kittel verweist mit Recht auf die alttestamentlichen Psalmen, in denen sich die charakterisierte stilistische Eigenart, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, auch findet (S. 13 Anm. 1). Wie Kittel die Charakteristik des Stils der Oden gewinnt und begreiflich macht, erhellt aus den Sätzen: „Wenn wir im folgenden die Beispiele aufzählen, so wird bei manchen von ihnen die Form dieses Neben- und Ineinanders persönlicher und allgemeiner Aussagen ganz natürlich, bei anderen wenigstens nicht allzu verwunderlich erscheinen. Es müssen aber auch diese Stücke hier besprochen werden, denn aus ihnen läßt sich möglicherweise die Erklärung für die scheinbar unbegreiflichen Stücke finden“ (S. 12 f.). Die meisten Bedenklichkeiten des Stils verständlich zu machen, dürfte dem Verfasser gelungen sein. Daß nun jeder in jedem Falle befriedigt wäre, möchte ich aber kaum annehmen. Mir ist z. B. 34, 6 immer noch sehr anstößig. Eine Stilistik der Oden Salomos hätte m. E. auch liturgische Gesichtspunkte sorgfältig zu erwägen. Der auf S. 35 angeführte Vers 26, 8: „Wer ist, der die Lieder des Herrn schreiben, oder wer ist's, der sie lesen könnte“ beweist gegen Diettrich und Bernard wohl nichts. Ganz abgesehen davon, daß ܩܪܐ, wie hebr. קרא „laut lesen, vorlesen“ bedeuten kann, schließen die Verse 26, 10. 11. 12 ein „(vortragen) und vernehmen“ aus. Aber wenn hie und da die Stilistik uns im Stiche lassen sollte — der Fall ist m. E. selten —, würde man wohl eher Text- als Literarkritik anwenden müssen.

Als Hauptgewinn der Darlegungen des 1. Teils kann Kittel buchen: „Man kommt beim Festhalten an der Interpolationshypothese auch hinsichtlich der formellen Seite zu demselben Resultat, das schon Harnack für das Inhaltliche zugeben mußte: daß der Interpolator dem Ideenkreise des Dichters sehr nahe stand und ihm eigentlich zum Verwechseln ähnlich ist. Wie die Oden für den unbefangenen Beobachter sachlich in all ihrer Eigentümlichkeit aus einem Gusse scheinen, so zieht sich auch die formelle Eigenartigkeit durch die ganze Sammlung hin“ (S. 43 f.).

Im 2. Teil: „Kritik der Interpolationshypothesen“ (S. 44—142) werden die einzelnen Oden, bei denen man Ausscheidungen vorgenommen, gründlich besprochen, und es wird dargetan, daß die Annahme der Interpolationen unnötig oder gar unmöglich ist. Auf metrische Gründe für die Ausscheidungen geht der Verfasser grundsätzlich nicht ein, was ich wegen des überaus schwankenden Bodens, auf dem diese Metrik steht, für gerechtfertigt halte. Kittel, der die einschlägige Literatur zu den Oden trefflich beherrscht und

Richard G a r b e: *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge.* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1914. VIII + 301 SS. M. 6.— (geb. M. 7.25).

Auf den Gebieten, wo es sich um das Verhältnis zwischen dem Christentum und den indischen Religionen — vor allem dem Buddhismus — handelt, hat lange Zeit die reine Willkür und der wildeste Dilettantismus geherrscht. Freilich haben sich ja auch gewissenhafte Forscher, wie van den Bergh van Eysinga und Edmunds, mit diesem Probleme beschäftigt, die Resultate aber, die sie gewonnen haben, stehen m. E. mit feststehenden Tatsachen nicht im Einklang; und in letzter Zeit haben sich zwei wissenschaftlich geschulte und scharfsinnige Indologen, Hopkins und Dahlmann, denen wir ja sonst hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der indischen Religionsgeschichte verdanken, gerade bei der Behandlung hierhergehöriger Fragen wenig rühmlich bekannt gemacht[1]). Alles zusammengenommen darf man wohl behaupten, daß mit Ausnahme von dem was E. Kuhn schon längst geleistet hat, bei der Behandlung der Parallele zwischen Christentum und indischen Religionen bisher wenig hervorgebracht worden ist, was von bestehendem Wert sein dürfte.

Diesem Mangel hat nun Garbe abzuhelfen gesucht und hat es auch in dem vorliegenden Werke in hervorragendster Weise getan. Ich darf wohl von vornherein sagen, daß ich selten ein Buch gelesen habe, das ein schwieriges Problem in so klarer und besonnener Art behandelt, und wenn ich auch im folgenden hier und da Widerspruch erheben oder kleine Zusätze machen muß, so steht es trotzdem fest, daß alles, was bisher auf diesem Gebiete geleistet wurde, von Garbe's Werk bei weitem übertroffen worden ist, und daß in diesem mit bewunderungswürdiger Klarheit und Gründlichkeit geschriebenen Buche sich eine zusammenfassende und grundlegende Behandlung des ganzen Problems findet.

Das Buch zerfällt ganz natürlich in zwei Abschnitte, von denen der erste (S. 12—127) den Einfluß Indiens auf das Christentum, der zweite (S. 128—289) wiederum die christlichen Einflüsse auf verschiedene indische Religionen behandelt.

In dem ersten Teile nimmt natürlich die Frage, inwieweit buddhistische Einflüsse wirklich in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments zu finden sind, den breitesten Raum ein. Daß so etwas nicht nur glatt zu verneinen ist, liegt bei unserer immer mehr zunehmenden Kenntnis der lebhaften Verbindungen zwischen

1) Ich habe dabei Hopkins' India old and new, S. 120 ff. (besonders S. 145 ff.) und Dahlmann, Indische Fahrten, Kap. 25—27 und Die Thomas-Legende und die ältesten Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, Freiburg i/Br. 1912, im Auge. Bei Dahlmann scheint mir die Behandlung des Problems jedoch viel erklärlicher als bei Hopkins.

sich mit Liebe in die Oden vertieft hat, hat mich fast immer überzeugt.

Zu Ode 4, die wie keine andere „so oft und gründlich besprochen worden“ ist, möchte ich bemerken: Die Verse 1—4 spiritualistisch zu exegesieren, indem man „die heilige Stätte“, das „Heiligtum“ als „Gemeinde“ oder als „den in Liebe und Gläubigkeit mit Gott vereinigten Menschen“ oder ähnlich deutet (S. 51), halte ich für kaum angängig. Freilich denke ich bei der „heiligen Stätte“ und dem „Heiligtume“ auch nicht an den jerusalemischen Tempel, sondern an die Wohnstätte Gottes im Himmel, wo er seinen „Thron“ aufgeschlagen hat. Dieser Herrschersitz Gottes ist die erste und älteste aller Stätten, er ist unvergänglich und unveränderlich. [Vgl. z. B. Ps. 44 (45), 7 = Hebr. 1, 8: „Dein Thron, o Gott, währt immer und ewig“. Vgl. auch den Thron Gottes in der Offb. Johannis.] D. h. bildlos gesprochen „Gott und seine Herrschaft sind ewig und unveränderlich“. Die Unveränderlichkeit Gottes verbürgt seine Unveränderlichkeit gegen die Gläubigen in seiner Liebe und seinen Verheißungen. Er wird „niemals laß“, bleibt sich gleich in lebenweckender Kraft (v. 5). „Wer zieht wohl deine Güte an und wird verworfen?“ (v. 7.). Was er einmal gesiegelt hat, trägt dauernd sein „Siegel“. Von ihm, dem unveränderlichen und ewigen, ist uns die Gemeinschaft gegeben. V. 11ff.: „Bei dir ist ja keine Reue, daß du Reue empfändest über etwas, was du versprochen: (und) das Ende war dir enthüllt, und was du gegeben hast, hast du ja umsonst gegeben, so daß du es demnach nicht (wieder) entziehst und nimmst“ (Ungnad-Staerk). So kommt man ebenfalls ohne Ausscheidungen aus: Vers 1—4 und 5ff. werden zusammengehalten von dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes: er ist unveränderlich in sich (1—4), unveränderlich auch in seinen Gnadenerweisungen gegen die Gläubigen (5ff.).

Bei Ode 17 sind die Bedenken Kittel's (S. 83f.) gegen den Messias als das „Ich“ der ganzen Ode, die ich bis zu einem gewissen Grade teile, gewiß nicht so schwerwiegend wie die, die sich gegen seine Meinung erheben, der zweite Teil der Ode könne von einem menschlichen Subjekte gesprochen sein. Ist es schwierig, den Messias als redendes „Ich“ der ganzen Ode zu betrachten, so erscheint es mir als geradezu unmöglich, sie ganz einem reinmenschlichen „Ich“ in den Mund zu legen.

Besonderen Dank verdienen noch die beiden wertvollen Beilagen: eine sehr sorgfältige, bis zum Jahre 1913 einschließlich reichende „Bibliographie der Oden Salomos“, die nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, nicht weniger als 165 Nummern verzeichnet; und eine nicht minder sorgfältige „Syrische Konkordanz zu den Oden Salomos“, die bisher noch fehlte. Ein Verzeichnis der zitierten und besprochenen Odenstellen beschließt die tüchtige Arbeit.

Joseph Schäfers.

Richard Garbe: *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge.* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1914. VIII + 301 SS. M. 6.— (geb. M. 7.25).

Auf den Gebieten, wo es sich um das Verhältnis zwischen dem Christentum und den indischen Religionen — vor allem dem Buddhismus — handelt, hat lange Zeit die reine Willkür und der wildeste Dilettantismus geherrscht. Freilich haben sich ja auch gewissenhafte Forscher, wie van den Bergh van Eysinga und Edmunds, mit diesem Probleme beschäftigt, die Resultate aber, die sie gewonnen haben, stehen m. E. mit feststehenden Tatsachen nicht im Einklang; und in letzter Zeit haben sich zwei wissenschaftlich geschulte und scharfsinnige Indologen, Hopkins und Dahlmann, denen wir ja sonst hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der indischen Religionsgeschichte verdanken, gerade bei der Behandlung hierhergehöriger Fragen wenig rühmlich bekannt gemacht[1]). Alles zusammengenommen darf man wohl behaupten, daß mit Ausnahme von dem was E. Kuhn schon längst geleistet hat, bei der Behandlung der Parallele zwischen Christentum und indischen Religionen bisher wenig hervorgebracht worden ist, was von bestehendem Wert sein dürfte.

Diesem Mangel hat nun Garbe abzuhelfen gesucht und hat es auch in dem vorliegenden Werke in hervorragendster Weise getan. Ich darf wohl von vornherein sagen, daß ich selten ein Buch gelesen habe, das ein schwieriges Problem in so klarer und besonnener Art behandelt, und wenn ich auch im folgenden hier und da Widerspruch erheben oder kleine Zusätze machen muß, so steht es trotzdem fest, daß alles, was bisher auf diesem Gebiete geleistet wurde, von Garbe's Werk bei weitem übertroffen worden ist, und daß in diesem mit bewunderungswürdiger Klarheit und Gründlichkeit geschriebenen Buche sich eine zusammenfassende und grundlegende Behandlung des ganzen Problems findet.

Das Buch zerfällt ganz natürlich in zwei Abschnitte, von denen der erste (S. 12—127) den Einfluß Indiens auf das Christentum, der zweite (S. 128—289) wiederum die christlichen Einflüsse auf verschiedene indische Religionen behandelt.

In dem ersten Teile nimmt natürlich die Frage, inwieweit buddhistische Einflüsse wirklich in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments zu finden sind, den breitesten Raum ein. Daß so etwas nicht nur glatt zu verneinen ist, liegt bei unserer immer mehr zunehmenden Kenntnis der lebhaften Verbindungen zwischen

1) Ich habe dabei Hopkins' India old and new, S. 120ff. (besonders S. 145ff.) und Dahlmann, Indische Fahrten, Kap. 25—27 und Die Thomas-Legende und die ältesten Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, Freiburg i/Br. 1912, im Auge. Bei Dahlmann scheint mir die Behandlung des Problems jedoch viel erklärlicher als bei Hopkins.

Westen und Osten in den letzten vor- und den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auf der Hand, und Garbe bespricht mit anerkennenswerter Gründlichkeit die Möglichkeiten solcher Einflüsse und die Wege, auf denen der Buddhismus nach dem vorderen Orient gekommen sein mag. Es zeigt sich aber trotzdem, daß die bisherigen Behandlungen dieses Themas viel zu weit ausgegriffen haben, und Garbe weist (S. 31 ff) mit Recht eine Reihe von Fällen ab, in denen frühere Forscher Parallelen haben sehen wollen. Es bleiben schließlich nur vier Evangelienerzählungen übrig, bei denen Garbe wirklich geneigt ist, eine direkte Entlehnung aus buddhistischer Quelle anzunehmen, nämlich die Geschichten von Simeon im Tempel (Luk. 2, 25 ff.), von der Versuchung (Matth. 4, 1 ff.; Luk. 4, 1 ff., vgl. Mark. 1, 12—13), von dem Meerwandeln Petri (Matth. 14, 25 ff.) und von dem Brotwunder (Matth. 14, 15 ff.; Mark. 6, 35 ff.; Luk. 9, 13 ff.). Was die erste dieser Erzählungen betrifft, so scheint mir der Zusammenhang mit der Geschichte von Asita und dem Buddhakinde (S. N. 679 ff.) so gut wie sicher bewiesen zu sein und braucht hier nicht weiter besprochen zu werden. Dasselbe scheint mir aber nicht mit dem Meerwandeln Petri und mit dem Brotwunder der Fall zu sein, deren indische Vorbilder in den *paccuppannavatthu's* zu Jāt. 190 und 78 vorhanden sein sollen; freilich ist jedenfalls für das Meerwandeln die Parallele sehr schlagend, — was das Brotwunder betrifft, so erzählt Jāt. 78 als nebensächliche Episode, daß ein dem Buddha dargebrachter Kuchen ihn und seine 500 Schüler sättigte, was ja nur von der Wunderkraft des Meisters einen Beweis ablegen soll (und ebenso wird es sich wohl mit dem Brotwunder Jesu verhalten) — aber das späte Vorkommen der indischen Erzählung macht es für mich unmöglich, in ihr die Quelle des Evangelienberichts zu sehen.

Schwieriger zu beurteilen ist die Versuchungsgeschichte. Ich bemerke aber ausdrücklich folgendes: in Anbetracht der großen Zahl von Māra-Geschichten — auch in den älteren Texten des Kanons — ist es absolut unstatthaft, mit Edmunds (und Garbe) drei beliebige Stücke aus verschiedenen Texten zusammenzusuchen, um sich daraus eine Parallelerzählung zu der der Evangelien zurechtzulegen; auf diese Weise gäbe es ja für die Auffindung von Parallelen eine fast unbegrenzte Möglichkeit. Im Gegenteil bildet das Padhānasutta (S. N. 425 ff.) ein in sich abgeschlossenes Ganzes, und ist zugleich die älteste uns erhaltene Geschichte von einer Versuchung Buddhas durch Māra. Weiter ist die von Edmunds gewonnene Parallele nicht viel wert, weil die Aufforderung, den Himālaya in Gold zu verwandeln — dies soll jedenfalls mit der Verwandlung von Steinen in Brot verglichen werden — sich offenbar auf die Redensart gründet „nicht einmal ein Berg von Gold könnte die Begierde sättigen", die sprichwörtlich ist[1]).

1) Vergleiche z. B. Divyāvadāna, S. 224 (Windisch, Māra und Buddha, S. 108, Anm. 3) und das Jainistische Uttarādhyayana IX, 48.

Und trotzdem muß ich jetzt zugeben, daß mir zwar etwas in dem Gedanken an einen Zusammenhang der buddhistischen und der christlichen Versuchungsgeschichte zu liegen scheint, aber aus anderen Gründen als jenen, die Edmunds und Garbe namhaft machen; wenn nämlich Mark. 1, 12f. ganz einfach sagt: *καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*, so erinnert mich das Zusammensein mit den Tieren und die Dienstleistung der Engel sehr stark an den Schlangenkönig Mucalinda und die Aufwartung der Lokapālas, Śakras und Brahmas bei Buddha in Mahāvagga I, 3 und 16ff. Doch läßt sich auch hieraus kein entscheidender Beweis holen[1]).

In den kanonischen Evangelien bleibt demnach m. E. die Simeonsgeschichte das einzige ganz einwandfreie Beispiel eines buddhistischen Einflusses. Dagegen sind ja solche Beispiele in den apokryphen Evangelien beinahe massenhaft vorhanden, was Garbe S. 70ff. (m. E. in ziemlich knapper Darstellung) erwähnt[2]). Daß auch in einem Werke wie dem Physiologus[3]) indische Einflüsse gespürt werden können, ist ziemlich klar, und Garbe hat auf S. 61ff. die wichtigsten der bekanntgewordenen Fälle erwähnt. Von diesen ist wahrscheinlich das von Grünwedel, ZDMG. 52, 460 Anm. 5 namhaft gemachte (von den Jungen des Löwen) auszuschalten, denn was Lauchert, Geschichte des Physiologus, p. 6 darüber bringt, genügt wahrscheinlich zur Erklärung; im Gegenteil hätte aber auch die Entstehung der Perle aus Tautropfen[4]) als indische Idee erwähnt werden sollen, was schon Lauchert l. c. p. 35 bringt. Wahrscheinlich gibt es im Physiologus noch mehr derartiges, was aber nicht hier besprochen werden kann.

Weiter kommen buddhistische Einflüsse in der christlichen Legendenliteratur in Betracht (Garbe S. 80ff.), wobei wir es wahrscheinlich mit einem massenhaften Material zu tun haben, obwohl die Heiligenlegenden leider in dieser Hinsicht noch nicht von kompetenten Forschern durchgearbeitet worden sind. Garbe zieht drei Beispiele hervor, die Legende des heiligen Eustachius, die des heiligen Christophorus, sowie die Geschichte von dem Teufel in der Gestalt des Heilandes. Ich habe

1) Nebenbei sei bemerkt, daß die Zusammenstellung der Versuchungslegende in Vendīdād XIX, 5ff. mit den Mārageschichten absolut mißlungen zu sein scheint.

2) Auf S. 74 hätte mit Vorteil auf Windisch, Buddha's Geburt, SS. 117f., 151f. hingewiesen werden können (Glanz des Buddha im Mutterleibe).

3) Auf S. 70 werden dankbarer Weise für nicht-theologische Leser einige Worte über die apokryphen Evangelien gesagt. Es wäre wohl wünschenswert gewesen, daß sich Garbe auf S. 61f. etwas bündiger über den Physiologus ausgedrückt hätte, denn es wird vielleicht sogar theologische Leser geben, die von jenem Buch wenig wissen.

4) Vgl. auch Lüders, KZ. 42, 193ff.

nichts dagegen einzuwenden und finde den Zweifel an dem Ursprung der Christophoruslegende nach den Ausführungen von Speyer und Garbe wenig berechtigt. Als Quelle der Eustachiuslegende werden auf S. 90 ff. (nach Gaster und Speyer) das Nigrodhamiga- (Nr. 12) und das Vessantarajātaka (Nr. 547) namhaft gemacht; es hätte vielleicht bemerkt werden können, daß zu dem ersteren sich eine teilweise Parallele in dem Nandiyamigajātaka (Nr. 385) findet[1]), während im Mahāvastu III, S. 41 ff. die Geschichte von Vijitāvin steht, die offenbar ein schwacher Abklatsch des Vessantarajātaka sein soll. Auf S. 91 sagt Garbe, daß das Alter des Nigrodhamigajātaka durch die Skulpturen von Bharhut bewiesen wird; doch gehören die früher zu diesem Jātaka geführten Reliefs nach Huber, BEFEO. IV, 1093 und Pischel, SBBAW. 1905, S. 512 vielmehr zum Rurujātaka (Nr. 482). Was die Geschichte von dem Teufel als Heiland betrifft, bin ich nicht abgeneigt, an einen direkten Zusammenhang zu glauben; doch liegt eine derartige Idee so nahe, daß sie sehr wohl an zwei Stellen selbständig entstehen könnte; in der mittelalterlichen und späteren Volksliteratur ist wohl jedenfalls das Motiv vom Teufel als frommem Mönch oder Einsiedler nicht selten, woran in diesem Zusammenhang erinnert werden kann. Wenn aber in den erwähnten Legenden indischer Einfluß vorliegt, so hat Garbe[2]) im Gegenteil mit Recht den Gedanken an einen Zusammenhang von der Legende des heiligen Martinianus mit einer Geschichte des Daṇḍin im Daśakumāracarita abgewiesen. Doch genügt kaum als Gegenbeweis der Hinweis auf die chronologischen Verhältnisse, denn die Verlockung eines Heiligen durch eine Hetäre ist in Indien ein uraltes und sehr beliebtes Thema gewesen[3]).

Der erste Abschnitt des Buches schließt mit einem kurzen Kapitel über „buddhistische Einflüsse auf den christlichen Kultus" (S. 117 ff.) ab — ein gewiß sehr schwieriges und nicht gebührend erörtertes Thema! Mit den Resultaten Garbe's kann man m. E. nur einverstanden sein, doch möchte ich in einer Nebensache eine abweichende Meinung hegen. Garbe leitet (S. 117 Anm. 1, vgl. weiter p. 293 f.) das griechische Wort *τιάρα* aus altpers. **čivara-* „Zeug" = „Turbane" ab, bedenkt aber dabei nicht, daß in der ganzen iranischen Sprachentwicklung keine Spur eines dem ai. *cīvara-* entsprechenden Wortes zu finden ist, was genügend beweist, daß diese Zusammenstellung kaum haltbar ist. Übrigens wäre für **čivara-* die erforderte Bedeutung aus keinerlei Gründen zu vermuten[4]).

---

1) Es kommt mehrfach in den Jātakas vor, daß ein König ein leidenschaftlicher Jäger ist, der viele Tiere tötet, später aber bekehrt wird und die Jagd aufgibt. Ich frage mich, in wie weit hierin möglicherweise Erinnerungen an die Verbote des Aśoka gegen Jagd und Tierschlachten vorliegen.

2) S. 116, Anm. 4.

3) Vgl. z. B. Ṛṣyaśṛṅga oder Viśvāmitra und Menakā usw.

4) Nebenbei sei bemerkt, daß die von Gray (bei Garbe S. 294) befür-

Im zweiten Teil des Werkes wird im ersten Kapitel (S. 128 ff.) die Thomaslegende ausführlich behandelt. Bekanntlich ist in letzter Zeit besonders Dahlmann eifrig dafür eingetreten, in den Thomasakten wirkliche, historische Überlieferung zu sehen, und dazu gibt es noch eine ganze Reihe hervorragender Gelehrten, wie Fleet, Smith, Grierson u. a.[1]), die wirklich daran zu glauben scheinen, daß der Apostel Thomas als erster christlicher Missionar bald nach dem Tode Jesu nach Indien gekommen ist. Garbe hat dieser schönen Hypothese völlig den Boden entrückt, indem er zur Evidenz zeigt, daß der Beginn einer christlichen Missionstätigkeit in Südindien viel später fällt, und daß Cosmas, der Indien etwa um 525—530 besuchte, eigentlich das früheste Zeugnis für die Existenz christlicher Gemeinden in Malabar abgelegt hat. Diese Christen waren aber natürlich Nestorianer, und woher sie den Namen „Thomaschristen" hergeholt haben, bleibt vorläufig unklar[2]). Daß aber diese Gemeinden — von denen jetzt nur spärliche Reste übrig sind — in viel späterer Zeit, als die Neubelebung des Viṣṇuismus von Südindien ausging, eine gewisse Rolle als Vermittler christlicher Ideen gespielt haben, darf wohl nicht verneint werden und wird von Garbe in anderem Zusammenhang weiter berührt[3]).

Mit gleicher Besonnenheit und Gründlichkeit geht Garbe in den folgenden Kapiteln vor, die über „Christliche Einflüsse auf die Entwicklung des Buddhismus" sowie über mögliche Spuren christlicher Ideen im Mahābhārata und über die Berührung zwischen Christentum und Kṛṣṇareligion handeln. Was den Buddhismus betrifft, hat ja Dahlmann behauptet, daß das Mahāyāna in fast völliger Abhängigkeit vom Christentum entstanden sei, was von Garbe durch unwiderlegliche Beweise zurückgewiesen wird. Nach dem, was wir jetzt von der teilweise sehr großen Verbreitung der Nestorianer in Persien, Turkestan und sogar China im frühesten Mittelalter wissen, ist es gewiß nicht zu bezweifeln, daß hier und da lebhafte Berührungen zwischen der nestorianischen und der nordbuddhistischen Kirche stattgefunden haben, und daß die Mahāyānisten christlichen Einflüssen ausgesetzt worden sind[4]). Garbe hat aber zu voller Evidenz bewiesen, daß die Grundkeime der neuen Bewegung — der völlige Umschwung in den Gedanken über Buddhas Person, die Umgestaltung der Nirvāṇa-Idee, die Erhebung des Māitreya usw. — schon früh innerhalb des Buddhismus vorhanden waren, und daß die erste Entstehung des Mahāyāna viel zu früh fällt, um durch christliche Einflüsse bewirkt worden zu sein.

---

wortete Erklärung von *μυρτίδανον* doch wohl unhaltbar ist. Auch *γαόδιον* bei Cosmas 445 C kann unmöglich = ai. *yojana-* sein (vgl. Garbe, WZKM. XIII, 304, Anm.), vgl. Winstedt, Cosmas Indicopleustes, S. 353.

1) Vgl. Garbe, S. 134 f. 2) Ders., p. 145 ff. 3) Vgl. bes. S. 272 ff.

4) Wertvoll sind in diesem Zusammenhang die Hinweise auf frühe christliche Missionstätigkeit in Tibet und auf die christlichen Einflüsse auf den Kultus der Lamareligion (Garbe, S. 181 ff.).

Was das Mahābhārata betrifft, hat Hopkins dort mehrere Erzählungen, die aus christlichen Quellen geflossen seien, finden wollen. Daß diese Parallelen insgesamt nur auf der leersten Phantasie beruhen, zeigt Garbe völlig widerspruchslos auf. Ein einziges Beispiel genügt, um von der völligen Haltlosigkeit der Methode Hopkins' einen Begriff zu geben: in der Erzählung von dem Asketen Māṇḍavya (MBh. I, 107, 1 ff.), der eines vermeintlichen Verbrechens wegen gepfählt wurde, sieht Hopkins einen Abklatsch der Geschichte vom Kreuztod Jesu; es genügt, darauf hinzuweisen, daß sich die Geschichte von Māṇḍavya schon bei Kāuṭilya S. 218 und in Jātaka Nr. 444 findet[1]) — auf die sonstige Ungereimtheit des Vergleichs braucht nicht eingegangen zu werden. Als einziges ziemlich sicheres Beispiel christlichen Einflusses nennt Garbe die Episode von der Reise nach Śvetadvīpa (MBh. XII, 337, 1 ff.), die auf nestorianische Gemeinden am Südufer des Balkaschsees gedeutet wird. Die Identifizierung ist interessant, obwohl ich von ihrer Richtigkeit nicht völlig überzeugt bin[2]).

Von diesen Dingen geht Garbe zur Entstehung des Kṛṣṇaismus über. Dabei muß ich bemerken, daß auf S. 212 neben Megasthenes vor allem Pāṇini IV, 3, 98 als Beweis für die in alte Zeit zurückgehende Verehrung des göttlichen Vāsudeva (= Kṛṣṇa) hätte ins Feld gerufen werden sollen[3]). Übrigens bezeugt diese Stelle, daß auch Arjuna verehrt wurde, obwohl wir sonst wenig davon hören. Verfehlt ist aber der auf S. 217 f. gegebene Hinweis auf den Namen *Rummindei* als Herleitung aus *Rukmiṇi devī* und frühe Kṛṣṇaverehrung beweisend; das Wort ist einfach aus *Lumbinī*, *Lummini* (Aśoka) entstanden, worüber vgl. weiter IA. XLIII, 17 f. Auf S. 222 f. weist Garbe das Alter der Jugendgeschichte Kṛṣṇas durch einen Hinweis auf Patañjali zu Pāṇ. II, 3, 36; III, 1, 26. 2, 111 nach; auch auf Jātaka Nr. 454[4]) hätte hingewiesen werden können.

Daß in der Bhagavadgītā keine christlichen Ideen angenommen zu werden brauchen, sondern daß das Werk sehr wohl aus altbewährten indischen Gedanken erklärt werden kann, hat Garbe schon früher meisterhaft dargelegt, was hier (S. 228 ff.) knapp und klar wiederholt worden ist.

Das letzte Kapitel endlich handelt vom christlichen Einfluß auf den späteren Kṛṣṇaismus und auf andere Sekten und ist wie das ganze Buch höchst lesenswert, obwohl man vielleicht im In-

---

1) Vgl. Jacobi, SBBAW. 1911. p. 970; Verf., WZKM., XXVIII, 238.

2) Über Śvetadvīpa vgl. auch Bhandarkar, Vaiṣṇavism S. 32.

3) Garbe benutzt diese wichtige Stelle erst auf S. 251 f., wo richtig angedeutet wird, daß Pāṇini wohl viel älter ist, als man bisher angenommen hat. Vgl. übrigens Bhandarkar, l. c. S. 3; im Āup. Sūtra § 76 wird *Kaṇha* (= Kṛṣṇa) neben den Sehern der Vorzeit aufgeführt und von *Kṛṣṇaparivrājaka*'s gesprochen. Auch in den Jātakas kommt er mehrfach vor.

4) Vgl. Lüders, ZDMG. 58, 697 ff.

teresse der Wissenschaft eine Vergrößerung der Darstellung hätte wünschen dürfen. Ich beschränke mich hier, da mir der Gegenstand fern liegt, auf ein paar nebensächliche Bemerkungen. Bei der Frage über den Geburtstag Christi (S. 259) wäre wohl ein Hinweis auf Usener, Das Weihnachtsfest I, wo dieses Problem meisterhaft besprochen worden ist, nicht überflüssig gewesen; zu *devamātar*, Benennung der Mutter Kṛṣṇas (S. 261), mag an ihren Namen Devagabbhā in Jāt. 454 erinnert werden; auf S. 264 ff. wird über das Alter der Avatāralehre gehandelt; ich habe in meinen Kl. Beitr. zur indoiran. Mythologie, Upsala 1911, S. 25 ff. den indoiranischen Ursprung dieser Idee zu beweisen gesucht[1]). Übrigens stammt die Zwerginkarnation des Viṣṇu aus sehr alter Zeit und wird schon in Śat. Br. I, 2, 3, 4 erwähnt. Auf S. 270 (Zeit des Rāmānuja) hätte auf Bhandarkar Vaiṣṇavism S. 51 f. hingewiesen werden sollen, und auf S. 286 hätte man wohl unter den Nachfolgern Rām Mohun Roy's auch gern Devendranath Tagore genannt gesehen.

Damit ist das hauptsächlichste, was ich über Garbe's Buch zu sagen habe, erschöpft. Natürlich wäre bei einem so wichtigen und interessanten Werke viel mehr hinzuzufügen, was aber wegen Mangels an Raum hier übergangen werden muß. Als zusammenfassendes Urteil darf ich wohl aussprechen, daß man Garbe wegen der wertvollen Untersuchung dieser schwierigen und wichtigen Probleme, die er geleistet hat, dankbar sein muß, und daß die Klarheit, Besonnenheit und Gründlichkeit seiner Darstellung die größte Bewunderung erregen muß.

Jarl Charpentier.

Mary Inda Hussey, Ph. D., Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part II: From the Time of the Dynasty of Ur. Copied with Synopsis of the Contents of the Tablets and Indexes. (Harvard Semitic Series, Volume IV.) Cambridge, U. S. A., Harvard University Press 1915; Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 4°; VIII, 48 pp. 76 pl. M. 20.—.

Ihrer Erstlingsarbeit[2]) als Herausgeberin altsumerischer Urkunden hat Mary I. Hussey einen weiteren Band folgen lassen. Während der erste Texte der Zeit Lugalanda's und Urukagina's bot, enthält der nunmehr vorliegende solche der etwas jüngeren Zeit der Ur-Dynastie (um 2400 v. Chr.). Ebenso wie die früheren gehören auch diese Urkunden den unter David G. Lyon gesammelten Schätzen des Semitischen Museums der Harvard-Universität an. Sie

1) Vgl. auch Winternitz, WZKM. XXVII, 232 f.
2) Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd. 67 (1913), S. 177 f.

wurden sämtlich (158) im Handel erworben, und zwar in vier Gruppen während der Jahre 1895, 1899, 1903 und 1904.

Es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß alle diese Texte den Ausgrabungen in Tello entstammen, die ja ungeheure Mengen dieser Urkundengattung dem Antiquitätenmarkte zugeführt haben. Über die Notwendigkeit, solche in vielen Tausenden von Exemplaren erhaltenen Texte noch weiterhin durch Veröffentlichung zugänglich zu machen, könnte man geteilter Meinung sein. Ich möchte jedoch das, was ich anläßlich der Besprechung des ersten Bandes M. I. Hussey's gesagt habe, nicht zurücknehmen; auch diesmal ist die Edition so sauber und erfreulich, daß der Mangel an Selbstwert der Texte schon durch den ästhetischen Genuß, den die Publikation äußerlich bietet, wenigstens teilweise aufgewogen wird. Und auch hiervon ganz abgesehen, bieten diese Texte dem Spezialisten doch noch mancherlei Beachtenswertes, sodaß man sie nicht als ganz überflüssig abtun darf.

Eingeleitet wird die Ausgabe durch eine „Synopsis of the Contents of the Tablets" (SS. 1—17), zu der hier einige Bemerkungen gestattet seien.

3.[1]) Statt *šutug* ist auf Grund des Brüsseler Vokabulars (I 17) *guda* zu lesen, statt *ginar* („chariot", nicht „bark") *gigir* (Delitzsch, Sumer. Glossar, S. 89). Die Verwendung von Öl „zum Kleidermachen" (so ist *id túg-gi ag* Rev. III 17 wohl zu deuten) erscheint beachtenswert. Im Abschnitt 19 ist statt $1^1/_2$ *gìn* vielmehr $1^1/_3$ *gìn* zu lesen. Da $^1/_2$ Mine + $1^1/_3$ Sekel + $7^1/_2$ Še Silber den Wert von 1 Kur $76^1/_2$ Ḳa Öl darstellen, so ergibt sich als Verhältnis von Silber zu Öl: $7^1/_2 + 1^1/_3 \cdot 180 + {}^1/_2 \cdot 180 \cdot 60$ Še = $376^1/_2$ Ḳa, oder $5647^1/_2$ Še = $376^1/_2$ Ḳa oder 15 Še = 1 Ḳa, oder 1 Sekel (zu 180 Še) = 12 Ḳa. Im Tarif des Sin-kâšid wird bekanntlich 1 Sekel = 30 Ḳa gesetzt, was eine erhebliche Abweichung bedeutet.

4. Zum Titel *sag-ṭu*, der öfter begegnet, vgl. auch Thureau-Dangin, *Lettres* Nr. 5 und Hilprecht-Festschrift, S. 157 ff. Das Zeichen scheint demnach nicht mit *ṭu* identisch zu sein.

10. Lies *Gú-ú-gú-mu* (wie im Index der Eigennamen).

24. Rev. 14 hat die Verfasserin falsch verstanden. Die Addition der Summen Rev. 12 + 14 muß die Summe Obv. 7 ergeben, d. h. 62 Kur $216^5/_6$ Ḳa. Nun bietet Rev. 12 die Teilsumme 51 Kur $221^2/_3$ Ḳa (aus den Einzelposten $266^2/_3$ Ḳa + 22 Kur + 10 Kur + 14 Kur 70 Ḳa + 2 Kur 185 Ḳa + 2 Kur richtig zusammengerechnet). Zieht man diese von 62 Kur $216^5/_6$ Ḳa ab, so erhält man 10 Kur $295^1/_6$ Ḳa. Wenn Rev. 14 nun bietet

10 $^4/_5$ $^5/_{30}$ 5 *ḳa* 10 *gìn* *kur*,

so sind dies zunächst nur 10 Kur 295 Ḳa; die 10 *gìn* entsprechen demnach dem fehlenden $^1/_6$. Also ist *gìn* hier eine Unter-

1) Nummer der Edition.

abteilung des Ḳa, und 60 gin = 1 Ḳa, wie das ja bereits Reisner festgestellt hat (Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1896, I, S. 417).

60. Der Titel, den M. I. Hussey *gìn-nita* liest, ist hier und an andern Stellen (z. B. 16, 7; 66, Rs. 5; 67, Rs. 5 u. ö.) stets *mir-uš* oder besser *uku-uš* (sem. *rēdû*) zu lesen. Es liegt also nicht das einfache *gìn*, sondern das gunierte *gìn* = *mir*, *uku* vor, das oft von dem einfachen Zeichen *gìn* nicht unterschieden wird, wie man am besten durch Vergleich von Stellen wie Hamm. Kod. IX 66, X 7 u. ö. mit XII 6. 51 u. ö. erkennt. Der *uku-uš gal* ist wohl mit dem *uku-uš sag* identisch, der z. B. in BB.[1]) 31, 16 und 66, 14 begegnet.

109. Auch dieser Text beweist, daß das Jahr mit dem Monat *Še-il-la* endigte und mit dem Monat *Gán-maš* begann.

149. Hier handelt es sich gleichfalls um *uku-uš* „Soldaten".

Der „Synopsis" folgt ein „Register of Tablets" (SS. 18—22) mit Angabe des Datums, der Museumsnummer und der Größe jedes Textes. Daran schließt sich ein „Index of Proper Names (SS. 23—48), zu dem noch einige Bemerkungen gestattet seien. Daß der Titel *gìn-nita* stets *uku-uš* zu lesen und daß *ṭu* in *sag-ṭu* sehr zweifelhaft ist, haben wir oben bemerkt. Ferner scheint in einzelnen Fällen, wo ein Titel hinter dem Vatersnamen einer Person steht, dieser Titel nicht der des Vaters, sondern des Sohnes zu sein, so in Fällen wie 8, Obv. 4: *nam-ḫa-ni dumu gúd-dur nu-banda*, was man jedenfalls „Namḫani, Sohn Guddurs, der Nubanda", nicht „Namḫani, Sohn Gudddurs, des Nubanda" zu übersetzen hat, wie das M. I. Hussey tut. Zu ändern sind demnach hauptsächlich die Titel bei *Ba-a-da*, *Lù-^{d}Ba-ú* (8), *Lù-dingir-ra* (2), *Lù-^{d}Nina* (1), *Ur-^{giš}ginar* (2), wofür *Ur-^{giš}gigir* [*erín é-udu* (!)] zu lesen ist[2]), *Ur-zikum-ma*. — Im einzelnen sei noch folgendes bemerkt:

A-a(?)-ì-lí-šu ist wohl unmöglich.

In *A-bi(l)-la-lum* und den folgenden Namen sollte statt *bi(l)* einfach *bí* geschrieben werden, wie es Schreibungen der späteren Zeiten beweisen. Auch der Stadtname *Ur-bi(l)-lum* (S. 47) ist besser *Ur-bí-lum* zu umschreiben. Aus der Zeit vor der Ḫammurapi-Dynastie ist mir überhaupt keine Stelle bekannt, wo das einfache Zeichen *ne* den Lautwert *bil* hat.

A-ḫu-ba-ḳàr: sollte *ba* hier den Lautwert *wa* haben?

A-la-lum ist wohl ein Irrtum für *á-bí-la-lum*. Ist *bí* im Original oder nur in der Kopie ausgelassen? Die Person dieses *sukkal* ist wohl mit der Nr. 86, Rs. 8 genannten identisch.

An-ni ist wohl besser *ilu-ni* zu lesen (vgl. *a-bu-ni*, *a-ḫu-ni*).

Bá-ša-ra-bi ist für die Deutung von *bá-ša*[3]) von Wichtig-

1) A. Ungnad, Babylonische Briefe. Leipzig 1914.

2) S. oben zu Text Nr. 3.

3) Um Verwechslungen vorzubeugen, umschreibe ich hier die Zeichen nach M. I. Hussey's Methode.

keit; demnach scheint es ein Gottesäquivalent und keine prädikative Bestimmung zu sein, also „Bá-ša ist groß", ebenso in *Bá-ša-ì-lí* „Bá-ša ist mein Gott". Somit scheint Schorr's Deutung, von *bá-ša* = *gimil*, die er noch in seinen Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts (S. 11) aufrecht erhält, nicht möglich zu sein. Jedenfalls machen Namen wie *gimillum-ra-bí* keinen vertrauenerweckenden Eindruck.

Da-bi(l)-la-lum ist sicher in *á-bí-la-lum* zu ändern (vgl. auch *á-la-lum*). Liegt der Fehler im Original oder in der Kopie?

Dam-kàr-bi(l) ist kein Eigenname.

^{d}Dun-gi-li-ti-ti: das zweite *ti* ist überflüssig. In der Kopie erscheint es auch nicht vollständig. Liegt eine Rasur vor?

È-a-ba-ni, geschrieben *Ud-Du-a-ba-ni* ist höchst eigentümlich.

^{d}En-nu ist besser *Ana-en-nu* „Anu ist Wächter" zu lesen.

E-zu-uru-ì-lí: Kopie *su* für *zu*; was ist richtig? Die Erklärung des Namens ist schwierig. Vgl. auch *e-zu-ì-lí*.

Erín-dar-um-mi: hier ist das erste Zeichen nicht *erín*, sondern *úšu* (Brünnow, Nr. 9249); *úšu-dar* scheint demnach eine, wenn auch ganz ungewöhnliche, Schreibung für *ištar* zu sein. Der Name *ištàr-um-mi* begegnet in dieser Zeit auch sonst, so bei Legrain, Le temps des rois d'Ur, Nr. 275, 17.

Gimil-^{d}Nin-pisán: lies *dub* statt *pisán*.

^{giš}Ginar-suš-ša: lies *gigir statt ginar* (s. o. zu Nr. 3).

Ì-lí-a-ḫum: lies *ì-lí-a-lum* „mein Gott ist die Stadt". Die Städte genossen vielfach göttlicher Ehren; man vergleiche z. B. den Eid bei der Stadt, der zur Ḫammurapi-Zeit üblich ist. Das Zeichen *lum* hat übrigens in dieser Zeit an keiner sicheren Stelle den Lautwert *ḫum*; nachweisbar sind nur die Werte *lum* und *núm*.

Ì-šar-ba-kal: lies *dan* statt *kal*, wie aus der phonetischen Schreibung *ba-da-an* bei Barton, Haverford Collection, III 123: 264 II 4 hervorgeht.

Igi-ri-igi-iḫ: lies *ar-ši-iḫ* (vgl. Thureau-Dangin, Rec. de Tabl. 346 I 7; 373 II 6; 376 I 11).

Igi-til-lí (68, 5): lies wohl *(ša)-lim-be-lí*; vgl. dazu auch 62, 2; 88, Rev. 4 und Legrain, Temps d'Ur, 39 Rd.; CT 32, 34 I 9 u. 5 Ist *ša* im Original oder in der Kopie ausgelassen?

Ki-um-ì-lí: vgl. *En-um-ì-lí* (Legrain, Temps d'Ur, 95, 3; Genouillac, Tablettes de Dréhem, 5498 II 6; Langdon, Tablets of Drehem, 48, 7). Letzteres ist wohl *bêlu-um-ì-lí* zu lesen, ersteres also vielleicht *irṣitu-um-ì-lí*.

Lama-DI-ì-lí: lies *kal-ki(?)-ì-lí*? Vgl. den Personennamen *Kal-ki* (*tupšarru*) im Siegel des Ubil-Ištar (CT 21, 1). Aber wie kommt dieser Kalki zu göttlichen Ehren?

Lama-ì-lí: lies *dan-ì-lí* „stark ist mein Gott"; vgl. die phonetische Schreibung *da-an-ì-lí* bei Myhrman, Sumerian Administrative Documents, Nr. 11, 3.

Lù-an-na-dū: lies *lù-^{d}na-rú-a* (wie S. 33).

Lù-é-a ist wohl semitisch, also *awîl-é-a*; ebenso wohl auch *Lù-*^{d}*En-zu* = *awîl-*^{ilu}*sín*.

Lugal-an-ni könnte *šarrum-ilu-ni* „der König ist unser Gott" zu lesen sein.

^{d}*Ma* ist als Personenname unmöglich; ich lese *ilum-ma* „Gott allein", abgekürzter Name wie *a-ḫu-ma*.

Mi-edin-^{d}*Ba-ú* und *Mi-edin-*^{d}*Nin-gir-su* sind, wie schon der Parallelismus (Nr. 7, Rev. I 22. 25) zeigt, keine Personennamen, sondern Bezeichnungen bestimmter Tempelgrundstücke (Gärten).

^{d}*Nin-gir-su-á-taḫ-*^{d}*Dun-gi* ist wohl gleichfalls ein Tempelgarten.

Pi-li-ḫa ist kein Personennamen, ebensowenig *Pisàn-dub-ba*.

Ša-ad-ì-lí ist *Ša-at-ì-lí* zu lesen und fem.

Ša-íl-tùm ist fem.

Ša-ti(l)-li: lies *ša-lim-be-lí*; vgl. oben *Igi-til-li*.

U-bar-tum ist fem.

Ur-$^{d\ giš}$*Gi(bi)l-ga-mes* ist beachtenswert.

Ur-^{giš}*ginar*: lies *gigir* statt *ginar* (s. o).

^{d}*Utu-be-li*: lies ^{ilu}*šamaš-be-lí* (semitisch).

. . . . *ba-ni* (S. 45): wohl [*é*]*-a-ba-ni*.

Es folgen sodann die autographierten Texte (Plate 1—70) und 6 Tafeln wundervoller photographischer Reproduktionen. Daß die Texte tadellos kopiert sind, wurde bereits oben erwähnt. Wünschenswert wäre es, wenn in künftigen Ausgaben noch folgendes beachtet würde:

1. Zeilenziffern sind, soweit dieses möglich ist, zuzufügen. Das Aufsuchen von Namen und das Zitieren einzelner Stellen wird namentlich bei umfangreichen Texten sonst sehr erschwert.

2. Irrtümer des Originals sind, wenn sie als solche erkannt sind, durch sic oder Ausrufungszeichen kenntlich zu machen, vgl. z. B. 17, Rev. letzte Zeile, wo gegenüber Obv. 12 die Zeichen *ru-dib* fehlen; Nr. 76, 2, wo die Kopie *za* statt *a* bietet; Nr. 106, 2, wo *ú* im Gottesnamen ^{d}*ba-ú* fehlt u. a. m.

3. Unleserliche Stellen sind durchweg zu schraffieren; dieses vermißt man z. B. 108, Rev. 6 beim Zeichen *itu*; 155, Rev., Siegel, Zeile 3 beim Zeichen *dumu* und auch sonst mehrfach bei Siegelabdrücken (besonders in Nr. 156).

Arthur Ungnad.

Kleine Mitteilungen.

Zu S. 74, 22. — In der überaus wichtigen Mitteilung Griffini's[1]) muß 74, 22 بالثمن zu باليمين korrigiert werden. Es handelt sich um eine auch in meinen Vorlesungen über den Islam S. 58f. und durch Amedroz im JRAS. 1911, p. 647 berührte Differenzfrage, in der das *madhab* des Abū Ḥanīfa einen dem mālikitischen und šāfi'itischen *m.* widersprechenden Standpunkt einnimmt. Šāfi'ī selbst hat seine Lehre, nach welcher im vermögensrechtlichen Beweisverfahren der eine Zeuge, trotz Koran 2, 282 durch den Eid des actors ersetzt werden kann (اليمين مع الشاهد), im Umm VI, 273—279 weitläufig entwickelt. Die Ḥadīṯe und Präzedenzfälle, mit denen er argumentiert, sind in einem besonderen Kapitel des Musnad al-Šāfi'ī (Agrah 1889) 87 ff. gesammelt. Die šāfi'itische These wird auch durch den angesehenen Vertreter dieser Richtung, Ibn Surejǵ (st. 306 h.) durch weitere Beweise erhärtet (bei Subkī, Ṭabaḳ. Šāf. II, 95). Das gegenteilige Verfahren (im Gegensatz zu Mālik) s. bei Ibn Ḥaǵar, Raf' al-iṣr ed. Guest 584, 8. Die scharfe Opposition der ḥanefitischen Juristen wird in der vor Hārūn al-rašīd geführten persönlichen Disputation zwischen Muḥammed b. Ḥasan al-Šejbānī und Šāfi'ī dargestellt (Jāḳūt ed. Margoliouth VI, 374 unten, vgl. Subkī l. c. I, 255, 1). — Daß dem mālikitischen *madhab* angehörende Richter ebenfalls die durch die Šāfi'iten gebilligte Prozedur befolgen, ersieht man u. a. aus Ibn Baškuwāl, ed. Codera, Nr. 535 (234, 5 v. u.), Nr. 1077 (488, 6). — Das letzte Kapitel des durch Griffini verzeichneten großen Sunan-Werkes des Šāfi'iten Aḥmed al-Bajhaḳī hat sicher die Rechtfertigung derselben Praxis zum Gegenstand. I. Goldziher.

Zu S. 204, 23. — An dieser Stelle meines Aufsatzes (والصمّان والحزن) ist als ältere Stelle nachzutragen: 'Antara, Mu'all. v. 4.

I. Goldziher.

---

1) Gelegentlich einige Notizen zu derselben: S. 69, Anm. 1, Z. 4, nach وليس fehlt ein Wort, etwa بلد; — 72, 7 vor الله zu ergänzen فرحم (vgl. 76, Anm. 1, Z. 8). — 74 ult. ist wohl فرامرز. — 77, 12 تحبيرة. — 86, 3 المتنخبين. — Ibid. Z. 4 وقف lies يقف.

Zu Mudrārākṣasa Akt III, v. 7. — In dem Verse

śanaiḥ ***śāntākūtāḥ*** *sitajaladharacchedapulināḥ*
samantād ākīrṇāḥ kalavirutibhiḥ sārasakulaiḥ |
citāś citrākārair niśi vikacanakṣatrakumudaiḥ
nabhastaḥ syandante sarita iva dīrghā daśa diśaḥ ||

hat mir das zweite, oben gesperrt gedruckte Wort große Schwierigkeit gemacht. Die Handschriften lesen: B *śāntākṛtāḥ* (undeutlich, vielleicht *śāntākūtāḥ*), P *śāntībhūtāḥ*, M *śantāveśāḥ*; Be l Bi *śāntākārāḥ*, Dhruvas E *śāntākūtaḥ* [n *śyanībhūtāḥ*, t *śānībhūtāḥ*, T defekt]. Meine Ausgabe bietet ***śāntākūtaḥ***, worauf B und Dhruvas E hinweisen, und zwar aus folgendem Grunde: *ākūta* hat die Bedeutung *abhiprāya*. Apte gibt an „a feeling, state of heart, emotion". Uttararāmacarita 5, 36 (v. 187): *ākūtajo vepathuḥ* (Komm.: *parasparaṃ prati hiṅsābhilāṣāt*); 6, 35 (v. 216): *snehākūta*; Mālatīmādhava 9, 11: *ruditaiḥ snehākūtaṃ vyatanot* (Komm.: *snehengitam*); Amaru 5: *hṛdayanihitaṃ bhāvākūtaṃ*; Sāṅkhya-Kār. 31 *parasparākūtahetukāṃ vṛttiṃ*, was Davies übersetzt „(mutual) impulse" der auf Wilson's „incitement to activity" verweist. Hieraus folgt eine Bedeutung „Bewegung", „Unruhe", zunächst zwar in bezug auf den Zustand des Innern, aber wohl anwendbar auf den Zustand der Ströme, die beim Eintritt des Herbstes ihre Leidenschaft beruhigen. Die Lesarten *śāntībhūtāḥ*, *śāntākārāḥ* sind aus erklärenden Glossen entstanden. Demnach übersetze ich: „Wie Ströme gleiten die zehn Weltgegenden vom Himmel nieder. Ihre Bewegung kam zur Ruhe. Wie Sandbänke scheinen die weißen Wolkenstreifen, rings erfüllt von Wasservögeln mit ihrem lieblichen Ruf. Die Sterne bedecken sie wie blühende Lotus mannigfacher Art".

Alfred Hillebrandt.

Zum Status constructus. — ZDMG. Bd. 68, S. 597 hat H. Bauer eine Erklärung für den Artikel in Genitivverbindungen gegeben, die ich, wie ich feststellen möchte, in aller Ausführlichkeit bereits vor 20 Jahren in meinen Syntakt. Verhältnissen des Arab. S. 168 vorgetragen habe.

H. Reckendorf.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

M. von Hagen. — England und Ägypten. Materialien zur Geschichte der britischen Okkupation mit besonderer Rücksicht auf Bismarck's Ägyptenpolitik. Von Dr. Maximilian von Hagen. (= Deutsche Kriegsschriften. 13. Heft.) A. Marcus & E. Webers Verlag, Bonn. 82 S. M. 1 20.

Leopold Treitel — M. Braun. — Philonische Studien von Leopold Treitel. Herausgegeben von M. Braun. Breslau, M. u. H. Marcus 1915. III + 130 S. M. 3.60.

**P. Jensen.* — Texte der assyrisch-babylonischen Religion von P. Jensen. 1. Lieferung. (= Keilinschriftliche Bibliothek begründet von Eberhard Schrader. VI. Band: Mythologie, religiöse und verwandte Texte. 2. Teil.) Berlin, Reuther & Reichard 1915. 144 + 16* S. M. 7.50.

H. Zimmern. — Akkadische Fremdwörter als Basis für babylonischen Kultureinfluß. Von Heinrich Zimmern. (Sonderabdruck aus dem Renunziazionsprogramm der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für 1913/14.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1915. 72 S. 4°. M. 2.50.

G. A. Barton. — Sumerian Business and Administrative Documents from the earliest Times to the Dynasty of Agade. By George A. Barton. (= University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. IX. No. 1.) Philadelphia, Published by The University Museum. 1915. 33 S., 74 Tafeln.

W. Gesenius — F. Buhl. — Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit Prof. Dr. H. Zimmern, Prof. Dr. W. Max Müller und Prof. Dr. O. Weber bearbeitet von Dr. Frants Buhl, Professor an der Universität Kopenhagen. 16. Auflage. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1915. XIX + 1013 S. M. 20, geb. M. 22.

A. Z. Schwarz. — Die hebräischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Erwerbungen seit 1851. Von Dr. Arthur Zacharias Schwarz. Mit 1 Tafel. (= Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoph.-histor. Klasse. 175. Band, 5. Abhandlung.) Wien 1914, Alfred Hölder. 136 S.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

M. Friedmann — Dr. Porges. – Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus. Nach Handschriften herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von M. Friedmann, weil. Lektor am Beth ha-Midrasch und Lehrer an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien. Ein von dem mitten in seiner Arbeit abberufenen Verfasser hinterlassenes Fragment. Text und Anmerkungen bis 3, 9. Mit einem Vorwort von Rabbiner Prof. Dr. Porges-Leipzig. Breslau, M. u. H. Marcus 1915. (Aus: Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.) XV + 144 S. u. 3 Tafeln. M. 3.50.

Georg Rosen — Friedrich Rosen. – Elementa Persica. Persische Erzählungen mit kurzer Grammatik und Glossar von Georg Rosen. Neu bearbeitet von Friedrich Rosen. Verlag von Veit & Comp. in Leipzig, 1915. VI + 196 S. M. 4.50.

M. W. De Visser. – Erste Sonderveröffentlichung der Ostasiatischen Zeitschrift: The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan. By Dr. M. W. De Visser. With Illustrations. Oesterheld & Co., Berlin 1915. 181 S., 37 Illustrationen, IV S. Preis des Einzelheftes M. 8.—.

Abgeschlossen am 31. August 1915.

Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya).

Von

R. Otto Franke.

Einleitung.

Es darf ebensowenig wundernehmen, daß ich jede der Untersuchungen über des Buddha Gotama Lehre, die ich hier zu veröffentlichen beginne, nur auf einem einzigen Werke des buddhistischen Kanons aufbaue, wie, daß ich an die Spitze dieser Untersuchungen die über den Lehrinhalt des Dīghanikāya (D.) stelle. Da nach allem, was sich bisher, schon mit recht guter Sicherheit, sagen läßt, der D. die älteste erreichbare Quelle des buddhistischen Schrifttums ist, so ist natürlich von ihm auszugehen. Es ist ebenso selbstverständlich, daß wir das wertvolle Zeugnis der ältesten Urkunde so unentstellt, unverdunkelt und mit Angaben aus anderen Werken unvermischt wie möglich zu hören suchen müssen, nicht weniger aber das Zeugnis jedes der wichtigsten dem Alter und dem Abhängigkeitsverhältnisse nach nächststehenden Werke, daß wir also die Darstellung von Gotamas Lehre vorläufig in eine Reihe von Einzeldarstellungen, je nach einem besonderen Buche des Kanons, aufzulösen haben. Vor dem D. ist die Buddhalehre für uns mit Dunkel umhüllt. Der Kürze wegen rede ich von Buddha, Gotama oder Buddha Gotama, als ob wirklich ein solcher Gotama, dessen Lebensumstände die und die waren, der Verkünder der ältesten buddhistischen Lehre gewesen sei. Ich möchte aber nicht den Anschein erwecken, als ob ich glaubte, wir wüßten auch nur das Geringste über die Persönlichkeit des Begründers dieser Lehre[1]). Irgend jemand (oder irgend welche Jemande) hat (oder haben) sie natürlich geschaffen, sonst wäre sie nicht da. Wer aber dieser jemand war und ob es nicht vielmehr mehrere Jemande gewesen sind, davon haben wir keine Kunde. Daß wir gar das Grab Buddhas kennten und seine Knochenreste besäßen, ist eine unbegründete An-

1) Entsprechend ist es zu beurteilen, wenn ich im folgenden Buddhas Jünger Sāriputta als Prediger von Lehrelementen Buddhas zitiere.

nahme[1]). Für mich ist „Buddha Gotama" gleichbedeutend mit „N. N." und die sogenannte Buddhalehre vielleicht nur eine Zusammenfassung eines Bündels von Lehrelementen aus dem großen Schatze philosophischer Gedanken, die dem damaligen Indergeiste in wuchernder und ausgebreiteter Fülle entströmten. Der D.-Verfasser scheint, wenn auch der D. die älteste uns erhaltene Urkunde der Buddhisten ist, nicht der erste buddhistische Autor und noch weniger der erste Denker der Grundgedanken dieser Überlieferungsmasse gewesen zu sein. Wir werden in den folgenden Darstellungen mehr als einmal den Eindruck zu gewinnen Gelegenheit haben, daß die Lehrschemata, die in den D. verarbeitet sind, z. T. sich untereinander decken, also schon Gesagtes unnötig wiederholen, daß manche Elemente in den verschiedenen Schemata in widerspruchsvoller Weise einander unter- und übergeordnet sind, daß manches ursprünglich unmittelbarer mit der Erlösung in Beziehung gestanden zu haben scheint, als es in der D.-Darstellung steht, usw. Solche Umstände sprechen dafür, daß der D. Balken aus älteren Bauwerken verwertet, aber sie in neuer Weise angeordnet, gelegentlich vielleicht auch in Unordnung gebracht hat. Der D. hat aber auch sein Eigenes. Und unser Bestreben kann nur und wird wohl nicht ohne Erfolg darauf gerichtet sein, festzustellen, wie die Lehrdarstellung des D. in ihrer Eigenart die Grundlage der Weiterentwicklung der Buddhalehre geworden ist. Nach rückwärts über den D. hinaus vorzudringen vermögen wir nicht. Begnügen wir uns mit der Überzeugung, daß es kein kleiner Geist war, der das erdachte, was wir den ältesten Buddhismus nennen, und mit der Tatsache, daß es ein indischer Arier irgend eines der (vorläufig gesagt) nicht allerletzten Jahrhunderte v. Chr. gewesen ist.

Während ich in meiner D.-Übersetzung die Pāliworte *Bhikkhu* und *Samaṇa* unübersetzt beibehalten habe, habe ich hier doch vorgezogen, dafür wieder die üblichen Übersetzungen „Mönch" und „Asket" einzuführen, weil man jene Fremdworte auf die Dauer als lästig empfindet.

Kap. I. Was Buddha nicht lehren wollte.

Für eine richtige Würdigung von Buddhas Lehre ist es genau ebenso wichtig, festzustellen, was er nicht, wie, was er lehren wollte. Er wollte nicht, daß man von ihm Aufklärungen über metaphysische Probleme erwartete, er wollte aber ebensowenig Begründer und Verkünder einer praktischen Lehre der Lebensführung, sei es einer

1) Meine Ansicht hierüber, die sich im wesentlichen an die Senart's und Barth's anschließt, habe ich in einem Artikel dargelegt, der für die Zeitschrift „Erde" angenommen wurde, die gleich darauf ihr Erscheinen einstellte. Was aus meinem Aufsatze werden wird, weiß ich nicht. Hoffentlich können wir mit der älteren Edda sagen: „Sieht er heraufkommen zum zweiten Male eine neue Erde, eine wiedergrüne". [Korrekturnote: Der Artikel erscheint in der Ostasiat. Zeitschr.]

Sittenlehre, sei es von kultischen Bräuchen, Riten oder von asketischen Bestrebungen, sein. Er hat freilich den Wert sittlicher Zucht wohl anerkannt und auch asketischer Entsagung einen Platz in seiner Heilsordnung eingeräumt, diese praktischen Betätigungen hatten aber für ihn nicht Selbstzweck, sie galten ihm als untergeordnete Mittel zur Erreichung des eigentlichen Heilszieles.

In uneingeschränktestem Sinne war es gemeint, wenn er es ablehnte, auf metaphysische Fragen Antwort zu geben: auf die Fragen nach der Ewigkeit bezw. Nichtewigkeit der Welt (I, 1, 30 ff.; IX, 25; 31; 33; XXIX, 34 ff.), des Selbstes (I, 1, 30 ff.; XXIX, 34 ff.; auch zu vgl. XXVIII, 15), von Leid und Glück (XXIX. 34 ff.), der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt (I, 2, 16 ff.; IX, 25; 31; 33), der Entstehung in nicht-bedingter Weise der Welt und des Selbstes (I, 2, 30 ff.; XXIX, 34 ff.), von Leid und Glück (XXIX, 34 ff.), dem Hervorgebrachtsein der Welt und des Selbstes, von Leid und Glück durch einen selbst oder durch einen andern (XXIX, 34 ff.)[1]), der Einheitlichkeit oder Nichteinheitlichkeit von Seele und Leib (VI, 15 ff.; VII; IX, 26; 31; 33), der Fortexistenz des Selbstes nach dem Tode (I, 2, 38 ff.), resp. des durch Vollendung des Heilsweges erlösten Selbstes, des „Tathāgata" (IX, 27; 31; 33; XV, 32; XXIX, 30), der Bewußtheit oder Nichtbewußtheit, der Gestalthaftigkeit, dem Leiden oder der Seligkeit usw. eines fortexistierenden Selbstes (I, 2, 38 ff.; IX, 34 ff.; XXIX, 37 ff.), der Vernichtung der Seele nach dem Tode (I, 3, 9 ff.; XXIX, 37 ff.), der Seligkeit einer seienden Seele im irdischen Dasein, die schon durch die vier Versenkungsstufen zu erreichen sei (I, 3, 19 ff.)[2]), dem Wege zur Vereinigung mit Brahmā (XIII, 8 ff.). Der Buddha Gotama erklärt sich für hinausgelangt über solche Dogmen, aus ihrem Banne befreit (I, 1, 36; 2, 15; 22; 34; 36; 3, 4; 8; 18; 26; 28; 30), und jedes erlösten oder der Erlösung nahen Mönches Erkennen für höher

1) Die Kammalehre (z. B. in XXX) kann also Buddha nicht in dem ernsten Sinne vertreten haben, den sie sonst hatte und für die heutige Auffassung noch hat (oder wir müssen annehmen, daß in solchen Stellen ein anderer zu uns spricht als in XXIX, 34). Und wenn Buddha in IV, 6 und V, 7 *kammavādī* und *kiriyavādī* „an den Wert der Werke und des Handelns glaubend" heißt, so ist damit das sogenannte moralische und das im Sinne Buddhas erziehlich zu nennende Handeln gemeint, s. Kap. XI, 5 und XXI), *katakaraṇīyo* „der das ihm zu tun Obliegende getan hat" ist ja sogar eins der stehenden Epitheta des „Vollendeten" in Buddhas Munde, z. B. XXVII, 7. Freilich führt z. B. nach II, 95; XXVII, 27 ff. falsche Einsicht und falsches Handeln zum Leiden und zur Hölle und rechte Einsicht und rechtes Handeln zum Glück und in den Himmel. Aber das Himmels- und Höllendasein hat Buddha sich nicht realer vorgestellt als er sich das Erdendasein vorstellte. — Die Frage der Jünger Jesu: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blindgeboren?" (Ev. Joh. IX, 2) könnte aufgefaßt werden wie hervorgerufen durch einen Nachhall von D. XXIX, 34.

2) Die Erreichung des Nibbāna schon im irdischen Dasein weicht nicht ab von dem, was auch Gotama lehrte, wohl aber die Erreichung allein durch die vier Versenkungsstufen und die seiende Seele.

(I, 3, 71; VI, 16 ff. und VII; XV, 32), die Asketen und Brahmanen, die ihnen nachgrübeln, aber für urteilslos und blind (I, 3, 32 ff.); er stellt ausdrücklich fest, daß er über solche Probleme sich nicht äußere (*avyākataṃ mayā* IX, 25, *avy° Bhagavatā* XXIX, 30) resp. eine bestimmte Lehrmeinung darüber zu äußern vermieden habe (IX, 33), weil sie mit der Frage nach dem Heile nichts zu tun haben und nicht zur Abkehr, zum Nibbāna, führen (IX, 28; 33; XXIX, 31), daß er darauf bezügliche Ansichten nicht teile, weil jeder eine andere habe (man also offenbar nichts darüber wissen könne, XXIX, 35 f.; 38 f.). Die Frage nach einigen unter ihnen erklärt er auch geradezu für unangebracht (VI, 16 ff. und VII; XV, 32). Durch diese Stellen des D. sind wir ein für alle Mal gewarnt, mit unseren Auffassungen einzelner Stücke aus Gotamas Lehre metaphysisches Gebiet zu betreten. Die Frage z. B., ob Nibbāna Fortexistenz nach dem Tode oder Vernichtung sei, auch nur zu stellen ist ein Unding.

Es gibt im D. noch eine andere Liste von Lehren, die mit Gotamas Lehre nichts zu tun haben. Von ihnen ist nicht mit gleicher Deutlichkeit wie von den bisher aufgeführten angegeben, daß er von ihnen nichts habe wissen wollen. Daß aber wenigstens der D.-Verfasser sie als Gegensatz zu Gotamas Lehre hinstellen wollte, darüber kann kein Zweifel sein. Es sind die Lehren der sechs Sektenstifter (II, 2 ff. und XVI, 5, 26 *titthakara*), die in II, 16 ff. und XVI, 5, 26 mit Namen genannt werden. In II, 18 ff. erfahren wir aus des Königs Ajātasattu Vedehiputta Munde, daß er sich über die Unzulänglichkeit dieser Lehren schon klar geworden war, ehe er zu Gotama kam, und in XVI, 5, 26 heißt Gotama den Belehrung suchenden Subhadda schweigen, als dieser sein Urteil über sie hören will, und trägt ihm sofort seine eigene Lehre vor („*Dhammaṃ te Subhadda desessāmi*“). Fünf von den Sechs theoretisierten, wenn man den Inhalt ihrer Lehren im großen ganzen zusammenfassend angeben will, über die Bedeutungslosigkeit der Begriffe Gut und Böse, über das Fehlen einer Vergeltung des Guten und Bösen in einem angeblichen Jenseits oder in kommenden Existenzen und über das Nichtvorhandensein einer Seele als Empfängerin dieser Vergeltung. Der sechste, Nigaṇṭha Nātaputta, verkündete eine praktische Lehre, die rituelle Reinheit zum Ziele hatte, die Lehre von dem „vierfachen Gehege der Selbstzucht“. Auch zu solchen Tendenzen galt also dem D.-Verfasser Gotamas Lehre als Gegensatz.

Das leitet uns hinüber zu den mehr praktischen Dingen, die Gotama außer den Dogmen nicht als Themen oder Hauptthemen seiner Lehre aufgefaßt wissen wollte. Die sittliche Zucht (*sīlaṃ*) ist zwar ein Element seiner Heilslehre, er will sie aber nicht überschätzt sehen: er lehrt sie nicht nur bloß als niedrigste, propädeutische, Stufe derselben, sondern bezeichnet sie auch ausdrücklich als „gering und von untergeordneter Bedeutung“ (I, 1, 7). Freigebig-

keit und sittliche Zucht sind die zwei ersten und also am niedrigsten bewerteten Stücke in Buddhas „schrittweise aufsteigender Belehrung" (III, 2, 21 etc.). Die Befolgung der sittlichen Zucht führt nur zum Himmel (XVI, 1, 24). „Überschätzen der sittlichen Zucht..." (*sīlabbataparāmāsa*) gilt nach Angabe Sāriputtas in XXXIII, 1, 10 (XIX) für eine der drei ersten Fesseln, und *aparāmaṭṭhāni* „an die man sein Herz nicht hängt" ist eins der Epitheta, mit denen Gotama in XVI, 1, 11 und 2, 9 die vollkommenen *sīla*'s kennzeichnet. Wer den Heilsweg vollendet hat (*arahaṃ*), für den versteht sich die Erfüllung des *sīlaṃ* von selbst, er ist gar nicht imstande, die *sīla*-Forderungen nicht zu erfüllen (XXIX, 26).

Was den Kult anbetrifft, so gibt es nach Gotamas Ansicht, die er auch schon in einer früheren Existenz geäußert haben will (V, 10 ff. und 21), höhere Opfer als die Darbringung und Abschlachtung von Tieren (vgl. auch XXIII, 31).

Entsprechend stellt er sich zu anderen Betätigungen der praktischen Seite religiösen Lebens. Feuerkult und Waldeinsiedlerleben, ja sogar die Almosenspenden[1]), sind „Irrwege" gegenüber dem Besitze des rechten Wissens und Weges (III, 2, 3), auch nach V, 25 ist die Zufluchtnahme bei Buddha, der Lehre und der Gemeinde höher als Almosenspenden. „Mag jemand auch nackt gehen, ... nur Kohl essen ... oder Kuhmist ..., nur Hanfkleidung tragen ... oder Kleidung aus Lumpen, die von Kehrichthaufen zusammengelesen sind, ..., immer stehen und das Sitzen verschmähen ..., und er hat nicht nach Vollendung seiner sittlichen Zucht, nach der höchsten Bildung des Herzens und nach vollkommener Weisheit getrachtet, noch es dazu gebracht, so ist er weit entfernt von Asketenschaft und Brahmanentum" (VIII, 15). Nur das ist wahre Askese, die frei ist von Dünkel und den anderen schlechten Regungen (*upakkilesa*), die sie so leicht im Gefolge hat (XXV, 9 ff.).

Wunder der gewöhnlichen Art erklärt Gotama für eine bedenkliche und unerfreuliche Sache gegenüber dem Wunder, das darin besteht, daß jemand den Heilsweg anderen predigt, den er selbst gegangen ist, und daß diese ihm nachfolgen und die Erlösung gewinnen (XI, 3 ff. Vgl. dazu auch XXIV, 1, 4).

Schließlich sei der Vollständigkeit wegen noch ein von Gotama abgelehntes Element erwähnt, das größtenteils vielmehr auf gesellschaftlichem Gebiete liegt. Kaste und Stammbaum sind für Gotama bedeutungslos: „Wer im vollkommenen Besitze des Wissens und Weges ist, für den gibt es gar nicht die Begriffe Kaste und Stammbaum" (III, 2, 1). „Vāseṭṭha! Der Mönch, der, mag er entstammen welcher der vier Kasten er will, ein Vollendeter geworden ist, die Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche abgetan und die Aufgabe erfüllt hat, ... zum guten Ziele gelangt ... und durch die rechte vollkommene Erkenntnis erlöst ist, der gilt für den

1) Vgl. aber Kap. XXI.

höchsten von ihnen allen und zwar seinem Wesen nach (oder: mit Recht) und nicht wegen irgend etwas Unwesentlichem" (oder: nicht mit Unrecht) (XXVII, 31). Dem Brahmanen Soṇadaṇḍa gewinnt er durch seine sokratischen Fragen das Geständnis ab, daß die Eigenschaften, die nach der herrschenden Auffassung das Wesen des Brahmanen ausmachen, in Wirklichkeit unwesentlich sind (IV, 11 ff.).

Kap. II. Buddhas positive Lehre.

An einigen der D.-Stellen, an denen Gotama es ausspricht, welcherlei Lehren man von ihm nicht erwarten solle, schließt sich dann die Frage an, die in IX, 29 aus Poṭṭhapādas Munde kommt: „Worüber aber hat sich dann der Erhabene eigentlich geäußert?" In XXIX, 32 formuliert Buddha sie selbst in dieser Art: „Cunda, es ist möglich, daß die Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit dann fragen: ‚Freund, worüber hat sich denn der Samaṇa Gotama dann eigentlich geäußert?'" Auch in IX, 33 spricht er selbst die Frage aus: „Und welche Lehrmeinungen habe ich klar und deutlich ausgesprochen?" An allen drei Stellen lautet die Antwort, die also das umfaßt, was wir als Inbegriff von Buddhas Lehre aufzufassen haben: „‚Dies ist das Leiden', das habe ich offenbart (XXIX, 32: das hat der Erhabene offenbart, IX, 33: das habe ich als meine Lehrmeinung klar und deutlich ausgesprochen), ‚Dies ist der Ursprung des Leidens', das habe ich offenbart (resp. wie eben), ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens', das habe ich offenbart (resp. wie eben), ‚Dies ist der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt', das habe ich offenbart (resp. wie eben)". Aus II, 97 wissen wir, daß diese vier Sätze der Gipfelpunkt des zur Erlösung führenden Erkennens sind und daß unmittelbar darauf das erlösende Erkennen und die Erlösung eintritt. Sie sind auch der Gipfelpunkt des vom Buddha Gotama selbst zurückgelegten Erlösungsweges, denn er lehrt ja diesen Weg in II, 40—97 als ein „selbst diesen Weg Gegangener" (*tathāgata*). In XVI, 2, 2 sagt der Erhabene ausdrücklich, daß er diese viergeteilte Erkenntnis gewonnen habe, und zugleich erfahren wir an dieser Stelle, von welch einzigartiger schicksalsschwerer Wichtigkeit diese Erkenntnis ist: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis der vier hehren Wahrheiten noch nicht durchgedrungen waren, haben wir, ich und ihr, diesen langen Weg ohne Ruh und Rast durchwandern müssen . . . ., der hehren Wahrheit vom Leiden, der hehren Wahrheit vom Ursprunge des Leidens, ... Mönche, jetzt bin ich durchgedrungen zur Erkenntnis dieser hehren Wahrheit vom Leiden" usw. „Vernichtet, verflogen ist das Verlangen nach Sein, es gibt nun keine Wiederkehr zum Werden", und in der zweiten Liedstrophe des folgenden Absatzes 3 rühmt der Erhabene: „. . . . das Leid hat keine Wurzel mehr, nun gibt's nicht Werdens Wiederkehr". „Als" in der Unterredung mit dem Brahmanen

Pokkharasādi in III, 2, 21 und mit dem Brahmanen Kūṭadanta in V, 29 „der Erhabene erkannte, daß der Brahmane P. (K.) im Geiste vorbereitet, empfänglich, der Hemmnisse ledig, freudig und dem Glauben zugeneigt sei, da predigte er ihm die Lehre, die der Buddhas Vorzug ist: vom Leiden, vom Ursprunge, von der Aufhebung und vom Wege". Entsprechend XIV, 3, 11 und 19. Auch an den angeführten Stellen der Unterredungen des Erhabenen mit Poṭṭhapāda und mit Cunda schließt der Erhabene die Erörterung über das, was er allein offenbart habe, nach der Frage: „Warum aber hat der Erhabene (gerade) dieses offenbart?" (IX, 30 und ähnlich IX, 33 und XXIX, 33) ab mit den Worten: „Weil es zusammenhängt mit dem, worauf es ankommt, ..., weil es zur inneren Abkehr, zur Freiheit vom Verlangen, zur Aufhebung, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führt, deshalb habe ich es offenbart". Als „die vier zu erkennenden Lehrstücke" sind diese „vier hehren Wahrheiten" auch XXXIV, 1, 5 (IX) von Sāriputta kurz gegeben.

Wir sind also zweifellos im Rechte, wenn wir das Thema vom Leiden in den Mittelpunkt von Buddhas Lehre stellen und den vier Einzelsätzen, den „vier hehren Wahrheiten", entsprechend disponieren.

Kap. III. Die hehre Wahrheit vom Leiden.

Der Grundtext für Verständnis und Beurteilung der ersten hehren Wahrheit, vom Leiden, ist die Stelle XXII, 18: „Und worin, Mönche, besteht die hehre Wahrheit vom Leiden? Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden[1]), Sterben ist Leiden, Kummer, Klage, Leid, Trauer[2]) und Verzweiflung sind Leiden, [gebunden sein an Unliebes ist Leiden, Trennung von dem, was uns lieb ist, ist Leiden][3]), wenn man nach etwas sich sehnt und es nicht erlangt, das ist Leiden, kurz gesagt, sind (überhaupt) alle fünf Formen, in denen wir uns auf die Erscheinungswelt einlassen, sie auf ein Ich beziehen, (*upādāna-kkhandha*) Leiden". Dann erklärt der Erhabene eingehend die einzelnen Glieder dieser Leidenskette. Diese Erklärung ist nicht durchgehend von der Art, wie sie uns wünschenswert und nötig erschiene, sondern größtenteils eine der bekannten tautologischen Erklärungen, die wir nur zu gut auch aus indischen

---

1) Diese Worte „Krankheit ist Leiden" sind in der Textausgabe eingeklammert, weil sie in B^m K. fehlen und auch später bei den Einzelerklärungen ausgelassen sind. Auch in der sogenannten Kausalitätsreihe von XIV, 2, 18 ff. und XV kommt „Krankheit" nicht mit vor, nur immer „Geburt und Alter". Da aber in der Geschichte von den vier Ausfahrten des Bodhisatta Vipassī in XIV, 2, 6 neben Alter und Tod auch Krankheit eine Rolle spielt, sind wir nicht sicher, ob sie nicht doch auch hier zu halten ist.

2) XXI, 2, 3 ist diese Trauer aber näher begrenzt.

3) Das eingeklammerte Stück findet sich nur in der Handschrift B^m und in der siamesischen Ausgabe. Vgl. dazu XVI, 3, 48 und 5, 14.

Kommentaren kennen. Für die ersten Glieder der Leidenskette, Geburt vielleicht ausgenommen, bedürfen wir aber auch keiner Erklärung. Gotama hat da gleich am Anfange die handgreiflichsten Formen des Leidens zusammengestellt. Es bleibt uns aber auch unbenommen, nähere Erklärungen wenigstens der Worte Alter, Krankheit, Sterben aus der Erzählung von den drei ersten Bodhisatta-Ausfahrten in XIV, 2, 2 ff. zu entnehmen. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß diese Erzählung vom erstmaligen Erblicken eines Greises, eines Kranken und eines Leichnams nicht mit Bezug auf den Bodhisatta Gotama, sondern auf den vorzeitlichen Bodhisatta Vipassī berichtet ist. Was aber von Alter, Krankheit und Sterben gesagt ist, ist natürlich allgemeingültig. Wir können hier auf die Wiedergabe jener unerfreulichen Schilderungen verzichten (wie wir bei der Betrachtung des ernsten Sichbesinnens in Kap. XIV sehen werden, sind die von XXII, 5 ff. wohl noch unerfreulicher). Sie sind indessen insofern von speziellem Werte, als sie uns darüber aufklären, warum auch die Geburt Leiden heißt. In XIV, 2, 2 ruft der erschrockene Prinz Vipassī aus: „Wehe über die Geburt, da an (allem) Geborenen einmal das Alter“, resp. (6 und 10) „Alter, Krankheit und Sterben“, „zur Erscheinung kommt!“ Auch das frischeste, kräftigste Leben verfällt. Der Gedanke: „Alles ist vergänglich, und Vergänglichkeit ist Leiden“ klingt mit aus diesen Worten. In I, 3, 21 ist dieser Gedanke mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen: „Die Sinnengenüsse (*kāmā*) sind unbeständig, Leiden, der Vergänglichkeit unterworfen, aus ihrer Veränderlichkeit und ihrem Verfall entsteht Kummer, Klage, Leid, Trauer und Verzweiflung“. An die Leiden der Gebärenden hat Buddha in diesem Zusammenhange bei dem Worte „Geburt“ nicht gedacht, wie schon die Erklärung von XXII, 18 beweist.

Unter Geburt müssen logischerweise auch die Geburten zu nicht-menschlichen Existenzen mit gemeint sein, wie auch aus XV, 4 hervorgeht: „Ānanda, wenn es nicht Geburt (*jāti*) in irgend einer Form, z. B. der Götter zur Götterexistenz, . . . der Dämonen zur Dämonenexistenz, der Menschen zur Menschenexistenz, der Vierfüßler zur Vierfüßlerexistenz . . . gäbe, . . . würde dann wohl Alter und Sterben zur Erscheinung kommen?“ Auch Überirdische altern und sterben, auch sie sind vergänglich und somit dem Leiden unterworfen. Die Vergänglichkeit der Volksgötter ist in Buddhas Lehre (wie im damaligen Indien überhaupt) durchgehende Anschauung. Vgl. z. B. I, 2, 3 ff. Außerdem sind natürlich auch sie ebenso wie die irdischen Existenzen nur eine Summe von fünf *upādānakkhandha*'s und, da diese nach XXII, 18 leidenvoll sind, leidenvoll wie sie. Auch XV, 34 ist in diesem Sinne bezeichnend. Immerhin sind die Götterexistenzen die mildesten Formen des Leidens, vom Standpunkt empirischer Weltauffassung aus sogar Stadien hohen Glückes. Daß die Fortexistenz als Gott in einem Himmel daher gelegentlich sogar als eine Form der Vergeltung von Verdienst und

im ganzen nicht so nachdrücklich wie die irdische Existenz unter den Gesichtspunkt des Leidens gestellt erscheint, ist verständlich und besagt nichts gegen den Grundgedanken der Lehre. Himmelslohn stellt Gotama da, wo er „schrittweise belehrt" (*anupubbikathā*, z. B. III, 2, 21), im Beginne seiner Predigt in Aussicht, also solchen, die noch ganz in der empirischen Denkweise der breiten Masse stecken, als Belohnung z. B. für sittliche Zucht (so XVI, 1, 24), die ja auch nur ein Elementarstadium des Heilsweges ist. Wo ohne spezielle Hindeutung auf Götterexistenzen allgemein vom Kreislauf aller Existenzen die Rede ist, da ist es anders. Die Seelenwanderung im allgemeinen ist als Leiden bezeichnet in der schon angeführten zweiten Strophe von XVI, 2, 3, denn diese enthält den durch die Erkenntnis der vier Wahrheiten begründeten Gegensatz der Leidensaufhebung zu den Begriffen „Saṃsāra" und „Werdens Kette" in Str. 1: „... drum hörte des Saṃsāra Lauf, des Werdens Kette niemals auf". Die dritte Strophe von XVI, 3, 51 schließt: „... der läßt Geburten und Saṃsāra hinter sich und erreicht des Leidens Ende".

Wir müssen uns nunmehr des längeren mit dem letzten Satze der ersten hehren Wahrheit vom Leiden beschäftigen: „alle fünf Formen (*khandhā*), in denen sich unser Uns-einlassen auf die Erscheinungen, ihre Beziehung auf ein angenommenes Ich, vollzieht, (*upādāna*) sind Leiden". Ich will sie einmal kurz die Formen des Realisierens nennen. Welche fünf Formen das sind, erfahren wir in XXII, 18: „die Realisierungsform Gestaltensonderung[1]) (*rūpa*), die Realisierungsform Gefühl (*vedanā*), ... Bewußtsein (*saññā*), ... Vorstellung (*saṃkhāra*), ... Wahrnehmung (*viññāṇa*)". Diese fünf Formen, in denen das Empirische sich uns bemerkbar macht, schließen also nach Buddhas Ansicht alles ein, worauf sich das *upādāna*, das „Adoptieren"[2]) der Erscheinungswelt durch das Ich, richtet, d. h. die ganze Erscheinungswelt, und alle fünf sind leidenvoll. Sie sind schon in XIV, 2, 22, XXII, 14 und später in XXXIII, 1, 11 (V) aufgezählt, an der ersten Stelle mit der Bemerkung, daß der frühere Bodhisatta ihrem Entstehen und ihrem Vergehen nachgesonnen habe, dadurch vom Adoptieren (der Sinnenwelt) abgekommen (*anupādāya*) und von den „Überschwemmungen" (durch das Sinnenweltliche, *āsava*) erlöst worden sei, und an den beiden letzten Stellen mit der Angabe, daß der Mönch über ihr Entstehen und Vergehen nachsinnt. Aus allen drei Stellen erfahren wir also schon, daß die *upādāna-kkhandha*'s vergänglich sind, was im Grunde besagt, daß sie Leiden in sich bergen. In der Tat beruht ja alles Leiden auf der Vergänglichkeit. Auch Seelenkummer

1) Und wahrscheinlich die Unterscheidung einer eigenen Gestalt von den anderen. In dem Schema der „Stufen der Befreiung" (Kap. XIX) heißt der auf der untersten Stufe Stehende *rūpī* „der (seinem Glauben nach) eine Gestalt hat". *sakkāyadiṭṭhi* „Ansicht, daß es einen seienden Körper gebe" bedeutet dasselbe.

2) Denn *upādāna* heißt wörtlich „Annehmen".

kommt doch nur dadurch zustande, daß unsere „Seele" beeinflußbar, d. h. der Veränderlichkeit unterworfen, ist. Der Tathāgata ist, wie Buddha in I, 1, 36 und öfter ausspricht, erlöst, weil er der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis und, wie man ihnen entrinnt, der Wahrheit gemäß erkannt hat. — Einfach aufgezählt sind die *upādāna-kkhandha*'s auch XXXIII, 2, 1 (II) und mit der Bemerkung, daß sie erkannt werden müssen, auch in XXXIV, 1, 6 (III).

Hier ist noch kurz zu erwähnen, daß die Empfindung für das Leiden und das Unschöne der Welt auch *ādinavasaññā* und *asubhasaññā* heißt XVI, 1, 10; XXXIII, 2, 3 (VIII) und XXXIV, 1, 8 (VIII).

In den großen Gedankenkreis, daß alles nur Leiden sei, gehört es auch wohl im letzten Grunde, wenn Buddha gelegentlich Dinge, die gewöhnlich für wertvoll gelten, als unwesentlich hinstellt, nämlich Kaste und Stammbaum (III, 2, 1).

Das Prädikat „vergänglich" (*anicca*), um darauf zurückzukommen, wird ganz besonders oft der „Vorstellung" (*saṃkhāra*) beigelegt, genauer gesagt, den „Vorstellungen" in der Mehrzahl. Gemeint sind da, wenn wir aus unseren Denkgewohnheiten heraus urteilen, natürlich vielmehr eigentlich die einzelnen Objekte der Vorstellung und nicht die Geistesfunktion selbst. Wo aber die Dinge Realität nur durch die Vorstellung haben, da ist beides ein und dasselbe, und man braucht nicht einmal von einer Übertragung zu reden. Nun heißt der wohl am häufigsten zitierte Vers des Buddhismus, der zuerst in D. XVI, 6, 10 und XVII, 2, 17 erscheint: *Aniccā vata saṃkhārā* . . .,

„Was Vorstellung nur ist, vergeht,
Es schwindet hin, wie es entsteht,
Und kaum entstanden, ist's dahin,
Drum ist sein Ende ein Gewinn."

Aniccā saṃkhārā steht auch schon in XVI, 5, 6. „Vergänglichkeit ist das Wesen der Saṃkhāras" spricht Buddha zu den Mönchen XVI, 3, 51 und 6, 7. In XVII, 2, 16 schließt er seine Schilderung der Herrlichkeiten des mythischen Königs Mahāsudassana mit den Worten: „Sieh, Ānanda, alle diese Saṃkhāras sind vergangen, zu Ende gekommen, anders geworden. So vergänglich sind die Saṃkhāras, Ānanda . . .". Im gleichen Sinne wie von Vorstellungen kann erst recht auch vom „Vorgestellten" gesprochen werden und wird davon gesprochen: in XVI, 3, 48 belehrt der Erhabene den Ānanda: „Wie wäre es wohl möglich, daß das, was entstanden, geworden, vorgestellt und seinem Wesen nach dem Zerfalle geweiht ist, nicht zerfiele?" Ähnlich XVI, 5, 14. „Die Vergänglichkeit aller Saṃkhāras ist dazu angetan, Überdruß an ihnen hervorzurufen und zu veranlassen, daß man sich von ihnen losmacht" (XVII, 2, 16).

Die Idee der Flüchtigkeit (weil Abhängigkeit) von vier der fünf *upādāna-kkhandha*'s, der „Gestalt", des „Gefühles", der „Vor-

stellung" und der „Wahrnehmung", kommt auch in einer anderen Formel, von der in Kap. V noch zu handeln ist, in der sogenannten Kausalitätsreihe, zum Ausdruck, insofern, als darin die vier als „nur unter Voraussetzungen erscheinend" (*paṭicca-samuppanna*) bezeichnet sind. Auch an einem auf das Bewußtsein bezüglichen ähnlichen Ausspruche fehlt es nicht. In IX, 7 belehrt Buddha den Poṭṭhapāda: „Daß des Menschen Bewußtseinszustände ohne Grund und Voraussetzung entständen und zu Ende gingen, ist eine grundfalsche Annahme jener Asketen und Brahmanen" (von denen dort die Rede ist). „Gerade nur mit Grund und durch Voraussetzung bedingt erscheinen und vergehen sie".

Es mag hier gleich hinzugefügt werden, daß die Vergänglichkeit alles Irdischen natürlich auch zu direktem Ausdruck gelangt, ohne den Umweg über die Idee der *upādāna-kkhandha*'s. In XXXIII, 2, 3 (VIII), in Sāriputtas Lehrvortrag, ist u. a. das Bewußtsein der Vergänglichkeit genannt, und daß die Mönche „die Idee der Vergänglichkeit nähren", nennt in XVI, 1, 10 der Meister mit unter den Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche. Die Tatsache, daß Buddhas Lehrgedanke auch in einem Hörer oder in Hörern klar erkannt aufleuchtet, ist immer mit der stehenden Wendung ausgedrückt: „es tat sich ihm (ihnen) das reine, ungetrübte Auge der Wahrheit auf: ‚Alles, was entsteht, muß notwendig wieder vergehen'" (III, 2, 21; XIV, 3, 11; 15; 19; XXI, 2, 10).

Was der D. sonst noch über die *upādāna-kkhandha*'s vorbringt, ist, daß sie nicht etwa ein Selbst (*attā*) darstellen. Ausdrücklich wird diese Erörterung wenigstens an einigen von ihnen durchgeführt, die vermöge ihrer geistigen Natur und weil sie von allen fünf wohl am subjektivsten, innerlichsten, sind, am ehesten für das Selbst der Wesen gehalten werden könnten, Bewußtsein (*saññā*) und Gefühl (*vedanā*). In IX, 21 richtet der Wanderasket Poṭṭhapāda die Frage an den Erhabenen: „Herr, ist das Bewußtsein jemandes Selbst, oder ist das Bewußtsein etwas anderes und etwas anderes das Selbst?" Der Buddha weist ihm nach, daß in jedem Falle, wie er sich auch das Selbst vorstelle, dieses vom Bewußtsein verschieden sei, denn wenn man auch das Selbst als geistig fasse, aus dem Kommen und Gehen der Bewußtseinszustände ergebe sich, daß Bewußtsein und Selbst nicht ein und dasselbe sei. Es liegt ja im philosophischen Begriffe des Selbst, daß es unveränderlich ist. Es wäre mithin ein Widerspruch in sich, wenn man das veränderliche Bewußtsein für das Selbst erklären wollte. Die Idee der Vergänglichkeit der *upādāna-kkhandha*'s ist also eine der Grundlagen auch dieser Diskussion. Daß auch das Gefühl (*vedanā*) nicht das Selbst sein könne, setzt in XV, 27 ff. der Erhabene dem Ānanda auseinander: Es gebe dreierlei Gefühle, das angenehme, das unangenehme und das neutrale, keins von allen drei könne das Selbst sein, denn das Selbst sei nur einzig, alle drei Gefühle aber seien nicht gleichzeitig; ferner seien alle drei Gefühle ver-

gänglich und durch Ursachen bedingt, und welches von ihnen auch man für das Selbst erklären wolle, man müsse dann, wenn das betreffende Gefühl vergangen sei, erklären: „Mein Selbst ist vergangen". Das wäre wieder derselbe Widerspruch in sich selbt.

Zweierlei Beachtenswertes ergibt sich also aus den Erörterungen über einzelne *upādāna-kkhandha's*, wo solche angestellt werden: Sie sind nicht das Selbst und sie sind — dies deckt sich mit dem, was wir schon von allen zusammen wissen — vorübergehend, vergänglich, und dies letzte besagt zugleich, daß sie leidenvoll sind. Sāriputta führt darum als erste drei von seinen fünf „die Erlösung zustande bringenden Ideen" in XXXIII, 2, 1 (XXVI) an „die Idee der Vergänglichkeit", „die, daß Leiden in der Vergänglichkeit", und „die, daß kein Selbst im Leiden ist". In IX, 40—42 spricht denn auch Buddha zu Poṭṭhapāda: „Euch frei zu machen von der Idee des Selbstes" (in allen drei Formen, in denen dieses vorgestellt wird) „predige ich die Lehre . . .", und in 53: „Das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungen, welche (weil sie einmal in Gebrauch sind) auch der Tathāgata gebraucht. Aber er nimmt sie nicht ernst". In XVI, 1, 10 bezeichnet er das Bewußtsein, es gebe kein Selbst, als eine der Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche, und nach Sāriputtas Worten in XXXIII, 2, 3 (VIII) gehört zu den sieben Bewußtseinsäußerungen und nach XXXIV, 1, 8 (VIII) zu den acht Bewußtseinsäußerungen, die zu betätigen sind, auch das Bewußtsein, daß kein Selbst vorhanden ist (*an-atta-saññā*).

Ein Selbst ist nicht einmal im Leiden vorhanden, denn nach XXXIII, 2, 1 (XXVI) gehört zu den Bewußtseinsakten, die zur Erlösung führen, auch *dukkhe annatta-saññā*, „das Bewußtsein vom Nichtvorhandensein eines Selbstes im Leiden" (auch aufgeführt in XXXIII, 2, 2 (XXII)).

Es ergibt sich uns nun wahrscheinlich auch Klarheit darüber, warum in der Definition von „Leiden" die ganze Erscheinungswelt „Formen des Adoptierens" heißt. Das Leiden besteht eben nur insofern, als irgendwie, uns unerklärlich, die Selbst-„Annahme" eines Ich erfolgt (*upādā*) und dieses die Erscheinungswelt „annimmt" (*upādā*), d. h. in Beziehung zu sich selbst setzt[1]). Daß das Selbst Produkt des eigenen oder fremden Tuns, d. h. durch das Kamma hervorgerufen, sei, ist eine der von Buddha abgelehnten Ansichten mancher Asketen und Brahmanen (XXIX, 34). Sobald eine solche Selbst-, Ich-Annahme durch sich selbst den Erscheinungen einen Angriffspunkt, einen Zugang, bietet, wird die erörterte Vergänglichkeit der *upādāna-kkhandha's* als Leiden empfunden und ist somit das Leiden vorhanden. Nach XXXIII, 2, 1 (XXVI) führt u. a. das

---

1) Sāriputta sagt in XXXIV, 1, 2 (III), die Berührung der Sinne mit ihren Objekten (*phasso*), also die Sinneswahrnehmung, sei *upādāniya* „dazu angetan, *upādāna* hervorzurufen".

Bewußtsein, daß das Leid auf der Vergänglichkeit beruhe (*anicce dukkha-saññā*), zur Erlösung. Darum spricht in XV, 32 der Meister zu Ānanda: „Wenn aber, Ānanda, ein Mönch sein Gefühl nicht als Selbst betrachtet und auch kein nicht-empfindendes Selbst annimmt und die Sache auch nicht in der Weise ansieht: ‚Mein Selbst übt das Fühlen aus, es ist die Eigenschaft meines Selbstes, zu fühlen', dann nimmt er nichts in der Welt mehr an (*upādiyati*) und dann wird er nicht mehr (durch Reize von außen) in Unruhe versetzt, und dann hat er im Inneren das volle Nibbāna". Das Selbst, mag man es als körperlich, als geistig, aber gestaltet, oder als gestaltlos auffassen, ist in jedem Falle nur ein Begriff (IX, 53, s. oben). Über die richtige Erkenntnis der Gefühle als die Erlösung ausmachend s. Kap. VII, gegen Ende. Darum heißt eins der vier Upādānas, die die Schematisiersucht in XV, 6; XXXIII, 1, 11 (XXXV) aufstellt, *attavādupādānaṃ*, „das Up., das sich offenbart im Glauben an ein Selbst", ein anderes „das Up. der falschen Ansicht". Auch das dritte, „das Up. des Begehrens", fühlt ein Selbst, und das vierte, „das Up. der Beobachtung der sittlichen Zucht" ist wohl die Negation des dritten.

Wenn man nun kein Selbst voraussetzen kann, dann kann man vernünftigerweise auch nicht sagen „Ich bin". Darum erklärt in XXXIV, 1, 2 (IV) der Jünger Sāriputta mit Recht und ganz zweifellos im Sinne von Buddhas Lehre: „Welches eine Ding ist aufzugeben? Der Wahn ‚Ich bin'", und in XXXIII, 2, 2 (XVII): „Freiwerden vom Stachel der Zweifel und Skrupel ist die Zerstörung des Wahnes ‚Ich bin'". Die Sein schaffende Idee „Ich bin", also das Zum-Ich-werden, beruht allein auf jener „Annahme" eines Selbstes (*upādāna*). Das ist in der Kausalitätsformel genau wie zu erwarten ausgedrückt: *upādāna-paccayā bhavo* „auf der Annahme beruht das Werden" (XIV, 2, 18; XV, 6). Ein ebensolcher Wahn wie „ich bin" ist aber natürlich auch jedes „es ist", weil eben nirgends ein Selbst, d. h. ein Prinzip des Seins, zu erkennen ist. Wir haben die ganze erste hehre Wahrheit vom Leiden nunmehr durchforscht, ohne auch nur ein einziges Mal auf das Wort „Sein" gestoßen zu sein. Nicht einmal der Satz „Sein ist Leiden", den wir Neueren so viel aussprechen, würde berechtigt sein. Es gibt Leiden, leidenvolle *upādāna-kkhandha*'s, aber von einem Sein zu reden ist nicht am Platze, und ebensowenig natürlich von einem Sein in der Vergangenheit oder Zukunft. *bhūtaṃ* „geworden, seiend", *saṃkhataṃ* „vorgestellt" und *paṭiccasamuppannaṃ* „bedingt vorhanden" sind in XXXIV, 1, 4 (VII) Synonyma. Wenn Buddha von eigenen früheren Existenzen redet, wie z. B. von seiner Existenz als Mahāsudassana in XVII, 2, 14, so ist das nur die hergebrachte façon de parler, an ein wirkliches Sein kann er ebensowenig ernstlich gedacht haben, wie wenn er vom sogenannten Sein in der Gegenwart spricht. Zeit und Zeitunterschied ist irreal wie jedes Sein, es gibt nur zeitloses Leiden. Auch jene Mahā-

sudassana-Existenz war nur eine Summe von Saṃkhāras, die vorüber sind (XVII, 2, 16). In I, 3, 32 ff. erklärt Buddha ausdrücklich, daß nur Leute, die unter der Herrschaft des „Durstes“ stehen, an Ewigkeit in Vergangenheit oder Zukunft und überhaupt an Dogmen, die sich auf ein Sein beziehen, glauben. Über diesen „Durst“ als Ursache des angeblichen Seins s. Kap. IV.

Suchen wir nach Antwort auf die Frage, wo wir denn nun mit dem „Sein“ der empirisch denkenden Alltagsmenschen hinsollen, denn durch irgend eine Tür in Buddhas Lehre muß es doch hinausgelassen werden, so stehen als solche Türen von den fünf *upādānakkhandha*'s zwei im Vordergrunde: *saṃkhāra* „Vorstellung“ und *viññāṇa* „Wahrnehmung“. Sie sind es ganz besonders, die den Eindruck, als ob draußen Dinge seien, verschulden, und sie spielen daher eine wichtige Rolle unter den fünf. Von den Saṃkhāras ist in dieser Beziehung alles schon oben S. 464 gesagt. Für *viññāṇa* habe ich hinzuweisen auf XI, 67 ff. Alles Sein besteht nur in der Wahrnehmung, das ist die Lehre, die der Erhabene dort einschärft,

XI, 85: „Die Wahrnehmung selbst niemand sieht,
Doch endlos rings ist ihr Gebiet,
In ihr ohn' andre Stützen ruht
Luft, Erde, Feuer, Wasserflut,
Und sie schließt lang, kurz, grob und fein
Und schön und unschön in sich ein:
Gestalt und Name nicht besteht,
Wenn Wahrnehmung zu Ende geht“.

In gleichem Sinne heißt es in der Kausalitätsformel XIV, 2, 18 und XV, 2, *viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ* „auf Grund der Wahrnehmung ist Name und Gestalt (Begriff- und Objektwelt) vorhanden“.

Wie sehr alles auf die „Wahrnehmung“, also auf die subjektive Seite und nicht auf die Objekte der Wahrnehmung, ankommt, zeigt auch das in XV, 33 von Buddha vorgetragene System der „sieben Stufen der Wahrnehmung“ (s. Kap. XIX, b).

Fassen wir den Inhalt der ersten hehren Wahrheit vom Leiden kurz zusammen, so heißt er: Alles, was dem Alltagssinn als Sein erscheint, irdisches wie überirdisches, vergangenes und zukünftiges wie gegenwärtiges, ist nur eine Summe von leidenvollen, vergänglichen, eines Selbstes, d. h. Seinsprinzips, entbehrenden, Wahrnehmungen und anderen psychischen Erscheinungen.

Kap. IV. Die hehre Wahrheit vom Ursprunge des Leidens.

Besteht, wie wir sahen, das Leiden letzten Endes im *upādāna*, der „Annahme“ eines wahrnehmenden, fühlenden Selbstes und von Beziehungen vergänglicher Erscheinungen zu diesem Selbst, so lautet die Frage, die sich aus diesem Sachverhalt ergibt: „Was ist der Grund für dieser ‚Annahme‘?“ Den Grundtext der Antwort darauf

finden wir wieder in XXII, 19: „Es ist der Durst, der immer wieder aufs Werden gerichtet ist (*ponobhavikā*), der begleitet ist von Lust und Begierde[1]) und der bald da bald dort[2]) sich letzt, nämlich der Durst, der sich offenbart im liebenden Begehren, als (Wille zum) Werden und als (Wille zum) Vergehen"[3]). Das liebende Begehren und (der Wille zum) Werden erscheinen dann ganz logisch auch wieder da, wo es sich um die Befreiung vom Leiden, die Erlösung, handelt. S. unten Kap. VI. Für weitere Aufklärung zwar belanglos, aber doch der Anführung wert ist Buddhas Ausspruch in XVI, 1, 6: „Solange die Mönche der Macht des erwachenden Durstes, der immer wieder aufs Werden gerichtet ist, sich nicht unterwerfen werden, ist für sie kein Niedergang abzusehen ...". Ganz entsprechend zu XXII, 19 heißt es in der Kausalitätsformel (Kap. V), XIV, 2, 18 und XV, 7: *taṇhā-paccayā upādānaṃ* „der Grund, aus dem das ‚Annehmen' folgt, ist der Durst". Vgl. auch Kap. III, oben, S. 468.

Der Sinn liegt auf der Hand. Da von Sein (oder Nichtsein, der bloßen Negierung des Seins), wie wir bei Betrachtung der Wahrheit vom Leiden sahen, an sich gar nicht die Rede sein kann, so muß die Idee des Seins (und Nichtseins) willkürlich in die Verhältnisse hineingetragen sein, durch ein Erpichtsein darauf, einen „Durst", wie der alte indische Philosoph sagt. Dieser Durst ist durch die indische Schematisiersucht dann dreifach disponiert, nach der positiven und negativen Seite hin und außerdem noch nach der Hauptform seiner Betätigung, der Liebe oder dem Begehren (auch XXXIII, 1, 10 (XVI) und XXXIV, 1, 4 (IV)). Diese Einteilung ist ohne tiefere Bedeutung. In Sāriputtas Referat XXXIII, 1, 10 (XVII f.) finden sich andere, wahrscheinlich noch willkürlichere, Dreiteilungen dieses „Durstes" und in XV, 7; XXXIII, 2, 2 (VIII) und XXXIV, 1, 7 (IV) eine nach den sechs Sinnesobjekten.

Abzulehnen ist jeder Versuch, Buddha die Ansicht unterzuschieben, er habe das Leiden als Folge der Taten früherer Existenzen aufgefaßt, also im Zusammenhange mit der Lehre vom Leiden die Kammalehre vertreten. Er weist vielmehr die Ansicht einiger Asketen und Brahmanen, Leid und Glück beruhe auf eigener oder fremder Tat, zurück in XXIX, 34, und wo er doch von der Folge von Existenzen aus früheren Taten redet, ist das nicht aufzufassen als Lehre von ihm, sondern als notgedrungenes Wirtschaften mit hergebrachten und allgemeingültigen Anschauungen.

---

1) Was das besagt, ist aus der Erörterung der dritten Wahrheit (Kap. VI) zu ersehen.

2) D. h. an den Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, s. Kap. VI.

3) Im übrigen ist in XXII, 19 nur eine Aufzählung dessen gegeben, worauf dieser „Durst" sich richtet, der angenehmen Sinneswahrnehmungen, Gefühle und sonstigen psychischen Tätigkeiten, die daraus sich ergeben. Die ist ohne Belang. Auch in XV, 7 ist der „Durst" nach den verschiedenen Sinneswahrnehmungen spezialisiert in „Gestaltendurst", „Tönedurst", „Gerüchedurst" usw.

Kap. V. Die Kausalitätsreihe oder Nidānakette[1]).

Außer dem „Durste" lassen sich nun aber auch noch andere Gründe des Leidens anführen. Die „Annahme eines Selbstes" usw., in der das Leiden besteht, ist Ausdruck einer falschen Erkenntnis, des Mangels der Erkenntnis, oder eines falschen Wissens. So spricht ja Buddha in XV, 1: „Ānanda, wegen des Nichterkannthabens dieses Lehrsatzes vom ‚Ursprung (des Leidens) infolge von' kommt dieses Geschlecht ... nicht von der Seelenwanderung los", und in XVI, 2, 2: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis der vier hehren Wahrheiten noch nicht durchgedrungen waren, haben wir, ich und ihr, diesen langen Weg (der Seelenwanderung) ohne Ruh und Rast durchwandern müssen". Von den als Sein sich darstellenden Erscheinungen hat ferner der Mensch, wie wir sahen, Kenntnis durch die Wahrnehmung und durch die Vorstellungen, beide erstrecken sich ihrerseits auf Gestalten und deren Namen (*nāmarūpa*). Wir haben außerdem gesehen, daß Buddha sich einmal gegen die falsche Ansicht wandte, das Gefühl sei das Selbst, also muß wohl hie und da das Gefühl als Selbst gegolten haben, und es ist sonach nicht verwunderlich, wenn auch das Gefühl unter den Gründen der Selbstannahme, des *upādāna*, erscheint[2]). Wenn wir uns alle diese Elemente zusammengenommen und, so gut es geht, in ein Schema der gegenseitigen Abhängigkeit oder auch nur der logischen Beziehung[3]) zu einander gebracht denken, dann haben wir das, was wir die Kausalitätsreihe der Gründe für das Leiden zu nennen pflegen, welche Reihe das Leiden umständlicher und ausführlicher erklärt als die zweite hehre Wahrheit. Das Nichtwissen als letzter Grund ist aber im D. noch nicht mit in die Reihe aufgenommen (sondern nur für sich an den beiden oben angeführten Stellen anerkannt), erst in späteren Werken. Daß diese Formel noch nicht die spätere fest abgegrenzte Gestalt hatte, beweist die Tatsache, daß in XV, 9 an den „Durst" noch ein mehr auf die Praxis bezüglicher als philosophisch gedachter Seitenschößling ansetzt, der allerlei irdische Regungen und Bestrebungen erklären soll, das Trachten nach Gewinn, Neid, Habgier und die daraus sich ergebenden bösen Folgen (*akusalā dhammā*): Streit, Gewalttat mit Stock und Schwert, Verleumdung und Lüge, wovon dann weitere Ausführungen XXVI, 10 ff. und XXVII, 11 und 18 f. sind.

Die Kausalitätsformel hat keine grundlegende Bedeutung für die Buddhalehre, sondern ist ein Surrogat für die zweite Wahrheit, das größere Gründlichkeit zeigen sollte, aber nur ein wirrer Knäuel ist. Sie ist kein philosophisches Glanzstück. Daß der erste Be-

1) *nidāna* heißt „Grund", so XV, 4 im Zusammenhange der Kausalitätsreihe selbst. Die Pālibezeichnung der Kette aber ist *paticca-samuppāda*.

2) Ein anderer Grund wirkt aber mit, s. S. 471, Anm. 4.

3) Diese logische Beziehung ist bei den einzelnen Gliedern verschieden, s. die folgenden Anmerkungen.

gründer der Buddhalehre, also der Große, dessen Gestalt sich verliert in dem Dunkel, welches jenseits des D. sich ausbreitet, dieses Sammelsurium zuwege gebracht habe, dürfen wir wohl für ausgeschlossen halten. Vielleicht ist das Wort *paṭiccasamuppanna* „bedingt vorhanden", was ursprünglich einfach „durch Durst . . ." oder „durch Vorstellung bedingt" bedeutet haben mag, der Anlaß geworden, eine solche ganze Kette von Gründen aufzustellen.

Wir betrachten nun in möglichster Kürze die einzelnen Glieder dieser Kette vom Ende an rückwärts. Die Grundtexte dafür sind XIV, 2, 18 ff. und XV, 2 ff., ich beschränke mich auf XV, da die Version von XIV als Denkergebnis des vorzeitlichen Bodhisatta Vipassī dargestellt ist. XV, 2: „Aus der Geburt folgt Alter und Sterben . . . Aus dem Werden[1]) folgt[2]) Geburt . . . Aus dem ‚Annehmen' (eines Selbstes und der Beziehungen der Erscheinungen zu diesem, *upādāna*) folgt[3]) Werden . . . Aus dem ‚Durst' folgt das ‚Annehmen' . . . Aus dem Gefühle[4]) folgt[2]) der ‚Durst' . . . Aus der Berührung (der Sinneswerkzeuge mit den sogenannten Sinnesgegenständen)[5]) folgt[2]) das Gefühl . . . Aus (dem Erscheinen von) Name[6]) und Gestalt folgt[2]) die Berührung (des Verstandes und der Sinne mit ihnen)[7]) . . . Aus der Wahrnehmung folgt[8]) Name und Gestalt . . .". Buddha spricht mit Bezug auf dieses Glied der Kausalitätsreihe in XV, 21 zu Ānanda: „Ānanda, wenn die Wahrnehmung nicht in den Mutterleib eindränge, würde dann wohl Name und Gestalt im Mutterleibe zustande kommen?" Ānanda antwortet: „Nein, Herr". „Und wenn, Ānanda, die Wahrnehmung, nachdem sie in den Mutterleib eingedrungen ist, wieder von dannen

1) D. h. dem Zum-Ich-Werden, der Annahme eines seienden Ich, siehe Kap. III, oben, S. 467.

2) Das Wort „folgt" (*-paccayā*) bedeutet hier die Konsequenz.

3) Hier bezeichnet „folgt" einen logischen Schluß.

4) Weil das die Sinneswahrnehmungen begleitende angenehme oder unangenehme Gefühl das Interesse an den Dingen der Erscheinung hervorruft. Nicht philosophisch gemeint sind die Gründe (Gegenstände) des mönchischen Durstes (Verlangens), die in XXXIII, 1, 11 (XX) aufgezählt sind: Gewandung, Almosen usw.

5) Die sechs nach den „sechs" Sinnen verschiedenen Arten dieser Berührung sind aufgezählt XXXIII, 2, 2 (IV). Sāriputta bringt in XXXIV, 1, 2 (III) die Berührung (*phassa*) direkt mit dem *upādāna* in Zusammenhang. Wenn nach XXXIII, 1, 11 (XVII) und XXXIV, 1, 5 (III) *phassa*, ferner Denken und Wahrnehmen Arten der „Speise" (*āhāra*) sind neben der materiellen Speise, so ist das ein bildlicher Ausdruck. Wie die Speise den Körper aufbaut, so Sinneswahrnehmung usw. die Vorstellung vom Körper usw. *sabbe sattā āhāraṭṭhitikā* in XXXIV, 1, 2 (IX) „alle Wesen bestehen durch Speise" könnte in diesem doppelten Sinne gemeint sein.

6) Aus den Erörterungen von XV, 20 ist zu entnehmen, daß die Namen für die Gestalten, d. h. die Begriffe, gemeint sind.

7) Die Kette von Sinnesberührung bis Alter und Tod, Kummer, Klagen, Leid, Trauer und Verzweiflung hat, in dieser Reihenfolge, auch I, 3, 71.

8) Hier bezeichnet „folgt" eine Tautologie, also den Erkenntnisgrund.

schweifte, würde dann wohl Name und Gestalt zum irdischen (empirischen) Sein zutage kommen?" „Nein, Herr". Man hat diese Stelle so aufgefaßt, als ob hier etwas irgendwie dunkel wesenhaft Gedachtes als in den Mutterleib eingehend und dort sich einen Körper bildend vorgestellt wäre. Diese Auffassung ist unberechtigt. Da einerseits, in rechter philosophischer Weise angesehen, alles nur in der Wahrnehmung besteht (XI, 85, s. Kap. III, oben, S. 468), da anderseits das empirische Denken die Empfängnis und Geburt als etwas Reales ansieht, muß Buddha gelegentlich auch auf diese Dinge eingehen und sie als nur in der Wahrnehmung bestehend bezeichnen. Wie hätte er das Eindringen des befruchtenden Samens, der, philosophisch betrachtet, nur in der Wahrnehmung besteht, in den Mutterleib philosophisch anders beschreiben sollen als mit den Worten, daß die darauf bezügliche Wahrnehmung in den Mutterleib einginge? Auch die vom empirischen Denken angenommene Entfaltung des Keimes zum namen- und gestalthaften Individuum ist, philosophisch angesehen, nur in der Wahrnehmung vorhanden, nur die Wahrnehmung also wächst und kommt ans Licht. Wo aber der Keim sich nicht entfaltet, da ist auch diese Nichtentfaltung nur Wahrnehmung, und nur Wahrnehmung ist es also, die ohne Ergebnis vom Mutterleibe abläßt.

Nun heißt es in XV, 22 (und XIV, 2, 18) noch weiter: „(Umgekehrt) folgt aus Name und Gestalt die Wahrnehmung". Der Satz bietet nicht die geringste Schwierigkeit. Da, wie oben ausgesprochen, Wahrnehmung und Apperzeption von Gestalt und Name (Begriff) ein und dasselbe ist, so kann man ebensogut sagen, diese folge aus jener, wie, jene folge aus dieser.

Die Version der Kausalitätsreihe, die Buddha Gotama in XIV, 2, 18 ff. als von Vipassī gefunden darstellt, deckt sich im wesentlichen mit der soeben besprochenen. Sie fügt nur noch ein zwischen Berührung und Name-und-Gestalt: „Aus den sechs Sinnengebieten folgt die Berührung", d. h. „Aus dem Erscheinen der fünf Sinne nebst dem Verstande und der entsprechenden Wahrnehmungsgegenstände nebst den Begriffen folgt das Aufeinanderstoßen beider Gruppen", und dann: „Aus Name und Gestalt folgen[1]) die sechs Sinnengebiete". „Gestalt" ist hier offenbar eine prägnante Bezeichnung für „Sinnesobjekte", im übrigen ist der Sinn dieser überflüssigen Erweiterung klar. XIV, 2, 19 sowohl wie XV, 22 schließt die Aufzählung der Kausalitätsreihe mit den Worten: „Infolge davon wird man geboren, altert man, stirbt man, scheidet man aus den Existenzen ab und tritt in sie ein, infolge nämlich davon (das Folgende nur XIV, 2, 19), daß aus Name-und-Gestalt die Wahrnehmung, aus der Wahrnehmung Name-und-Gestalt, aus Name-und-Gestalt die Sechszahl der Sinnengebiete, aus der Sechszahl der Sinnengebiete die

1) „Folgen" ist hier wieder im Sinne der Identität zu nehmen wie S. 471, Anm. 8.

Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Gegenständen), aus der Berührung das Gefühl, aus dem Gefühle der Durst, aus dem Durste das Annehmen (des Selbstes und der Beziehungen der Erscheinungen zu diesem), aus diesem Annehmen das Werden, aus dem Werden die Geburt, aus der Geburt Alter und Sterben, Kummer, Klage, Leid, Trauer und Verzweiflung folgt. Das ist der Ursprung der ganzen Masse des Leidens". XV, 22 aber hat an Stelle dieses Schlußstückes nach „infolge nämlich davon" nur die Worte: „infolge nämlich von Name-und-Gestalt samt Wahrnehmung".

In XIV, 2, 20 und XV, 4 ff. folgt noch die Darlegung der Aufhebung des Leidens durch Aufhebung (*nirodha*) der einzelnen Glieder der Kausalitätsreihe vom ersten bis zum letzten. Aber das gehört erst in das Kap. VIII.

Kap. VI. Die hehre Wahrheit von der Aufhebung des Leidens.

XXII, 20: „Und welches ist, Mönche, die hehre Wahrheit ‚Aufhebung des Leidens'? Die gänzliche in Nichtverlangen[1]) bestehende Aufhebung eben dieses Durstes, sein Aufgeben, Fahrenlassen, das Sichlosmachen von ihm, das Nichtfesthängen an ihm". (Auch in XXXIV, 1, 3 (IV) sagt Sāriputta: „Das Nichtwissen und der Durst nach Werden sind abzutun". In einer der Strophen von XXI, 2, 9 nennt Gott Sakka selbst den Buddha den „Vernichter des Stachels Durst".) XXII, 20 fährt fort: „Und wo hat dieses Aufgeben und Hemmen des Durstes einzusetzen? Bei den Dingen dieser Welt, die uns lieb[2]) und angenehm[2]) sind. Und was in der Welt ist uns lieb und angenehm? Das Auge . . ., das Ohr . . ., das Riechorgan . . ., die Zunge . . ., der Körper[3]) . . ., der Verstand[4]) . . .; die Gestalten . . ., die Töne . . ., die Gerüche . . ., die Geschmacksreize . . ., die Tastempfindungen . . ., die Begriffe[5]) . . .; die Wahrnehmung durch das Auge . . ., . . . durch das Ohr . . ." (usw., es folgt wieder die ganze Reihe; dann die Gefühle und die Denkprozesse, die sich an die einzelnen Sinne anschließen).

Damit ist in der Tat alles gesagt, was sich sagen läßt. Ist der Grund des Leidens der Durst nach Werden, dann ist die Aufhebung des Leidens natürlich herbeizuführen durch Aufhebung

1) In XXXIII, 2, 1 (XX) steht *avigatataṇho* „nicht frei von Durst" Seite an Seite mit *avigatarāgo*, *-chando* und *-pemo* „nicht frei von Verlangen".

2) *rūpa* in *piyarūpaṃ sātarūpaṃ* ist nur in ganz allgemeinem Sinne oder vielmehr bedeutungslos, pleonastisch, zu *piya* und *sāta* hinzugefügt, wie so oft, es sind nicht etwa nur liebe Gestalten gemeint, denn über die Kategorie „Gestalt" handelt Buddha erst später in diesem Paragraphen.

3) Als Sitz der Tastempfindungen.

4) Als Organ der Vereinheitlichung der Sinneserfahrung.

5) Die Objekte des Verstandes. Nach diesen sechs Gruppen der Sinnesobjekte ist, wie schon früher bemerkt, der „Durst" eingeteilt in XV, 7; XXXIII, 2, 2 (VIII) und XXXIV, 1, 7 (IV).

dieses Durstes. Dieser Durst hat erklärlicherweise an den Stellen angeknüpft, die ihm am liebsten sind, und die sind, da es ja der Durst nach Beziehung zur Erscheinungswelt ist, die, wo das eigene angebliche Ich und die Erscheinungswelt in Berührung treten, die Tore der Sinneswerkzeuge, was durch sie von außen eindringt, und das, was dadurch im angeblichen Selbste hervorgerufen wird.

Den Durst nach Liebem kann man ebensogut kurz als „Liebe" oder „Verlangen" (*kāma*) bezeichnen. Es ist also leicht zu verstehen, wenn Buddha in XIII, 27 (s. noch XXXIII, 2, 1 (III)) die angenehmen Sinneseindrücke *kāmaguṇa* nennt, was zu bedeuten scheint „die durch Verlangen charakterisiert sind", vielleicht aber auch, woran Buddhaghosa zu denken scheint, „Fäden des Verlangens". Die Sinneseindrücke sind ja in der Tat die Fäden, die unser Inneres an die Außenwelt knüpfen, ja fesseln, und Buddha hat Recht, wenn er die angenehmen, die mit *kāmaguṇa* gemeint sind, ebenda „Kette und Fessel" (*andu*, *bandhanaṃ*) nennt. Es ist auch verständlich, wenn in XXXIV, 1, 5 (IV) Sāriputta unter den Dingen, die aufzugeben sind, auch *kāmogha*, die „Flut des Begehrens", nennt. *nekkhamma* „Freiheit vom Begehren" ist ein Synonym oder eine Voraussetzung von *nibbāna* III, 2, 21, verglichen mit XIV, 3, 13. Ein Synonym von *kāma* ist *rāga*, und der Gegensatz dazu, *dosa* „Haß", ist nur ein negatives Begehren, aber auch ein Begehren. Die Wendung *rāgadosamohakkhayā sa nibbuto* „der ist erlöst wegen des Schwindens von Leidenschaft, Haß und Verblendung" (XVI, 4, 43) ist, was „Leidenschaft und Haß" anbetrifft, ebenfalls verständlich. Wegen der Verblendung s. Kap. VIII.

In XVI, 2, 2 und 4, 2 sagt Buddha von sich selbst: *ucchinnā bhavataṇhā* „vernichtet ist (durch mich) der Durst zum Werden" (d. h. der Durst, zu einem seienden Selbst zu werden, mich als solches zu betrachten). In der zweiten Strophe von 2, 3 aber sagt er statt dessen: *bhavanetti samūhatā* „Der Kanal zum Werden ist zerstört"[1]). Dieser Kanal ist eben der „Durst". Er fügt ebenda weiter hinzu: *ucchinnaṃ mūlaṃ dukkhassa* „die Wurzel des Leidens ist ausgerodet": das ist auch nach unserer dritten hehren Wahrheit der „Durst". Die Strophe schließt: *n'atthi dāni punabbhavo* „jetzt gibt es kein neues Werden mehr", weil der „Durst" beseitigt ist, der ja in der zweiten hehren Wahrheit *ponobhavikā* „immer wieder zum Werden führend" heißt.

Neben der Aufhebung des Durstes ist hie und da auch die Beseitigung anderer Gründe des Leidens als Mittel zu dessen Aufhebung verordnet. Darüber handelt Kap. VIII. Hier in diesem Kapitel dürfte aber noch ein Terminus zu betrachten sein, der in XIV, 3, 1 und 3, 4 Seite an Seite mit *taṇhakkhayo* „Schwinden des Durstes" erscheint: *sabbūpadhipaṭinissaggo* „das Aufgeben aller

1) In I, 3, 73 nennt Buddha den Körper dessen, der den Heilsweg gegangen ist, *ucchinna-bhavanettiko*.

Grundlagen". Die „Grundlagen" (*upadhi*) werden wohl die Erscheinungen sein, die der „Durst" nach Werden dem Ich- und Seinsbewußtsein (*asmimāno*) zugrunde legt.

Die Bezeichnungen für die Aufhebung des Leidens werden wir im nächsten Kapitel kennen lernen.

Kap. VII. Nibbāna (Parinibbāna[1])), Erlösung.

Als weiteres Synonym von *taṇhakkhayo* tritt in XIV, 3, 1 und 3, 4 auch das im Buddhismus eine so bedeutende Rolle spielende Wort *nibbānaṃ* auf, das im D. auch sonst noch öfter erscheint. In XIX, 1 und 61 z. B. heißt es von den vier Übungen des ernsten Sichbesinnens und dem heiligen Wandel, d. i. dem achtteiligen Wege, daß sie zum Nibbāna führen (*ekāyano maggo ... nibbānassa sacchikiriyāya; nibbānāya saṃvattati*). In XIX, 8 und 23 ist von dem „zum Nibbāna führenden Wege" die Rede, den der Erhabene verkündet habe. In XIV, 3, 1 denkt der Buddha Vipassī bei sich: „Auch dieses Ding ist schwer zu begreifen: das Zur-Ruhe-Kommen der Vorstellungen, . . . , das Nibbāna". Es bedeutet „Verlöschen" und „Kühlwerden". Eigentlich heißt es „Hinausgehen", „Ausgehen", wie ich schon vor Jahren, Lit. Zbl. 1897, Sp. 1366—68 ausgesprochen habe. Sowohl der Pāṇini-Dhātupāṭha (II, 41) wie die Pāli-Wurzelverzeichnisse (Kaccāyana-Dhātumañjūsā: *vā gatibandhanesu pi*, Dhātupāṭha: *vi vā gamane*) sprechen es rundweg aus, daß *vā* „gehen" heißt, und *paṭi-vāna* heißt ebenso zweifellos „Zurückgehen, Ablassen", z. B. D. XXIX, 1; M. 104 (II, 244); A. II, 1, 5 (I p. 50), *paṭivāpeti* „zurückgehen machen", „abbringen von" M. 64 (I, 435) usw. Nun sind gegen diese meine Auffassung Einwendungen erhoben worden, sowohl öffentlich durch einen nun toten Gelehrten wie privatim durch einen lebenden. Es wird mir entgegengehalten, *gati* in der Erklärung des Pāṇini-Dhātupāṭha (und folglich auch in der Dhātumañjūsā) bedeute nicht „Gehen", sondern ganz allgemein „Bewegung", und könne also auch als Erklärung für „Wehen" dienen. Ich halte es wenigstens für möglich, daß wir die Sache am entgegengesetzten Ende anzufassen haben: Das Wehen des Windes, das ja freilich schon in indogermanischer Zeit die spezielle Bedeutung der Wurzel *vā* gewesen ist, ist ursprünglich durch diese Wurzel vielleicht als ein „Gehen" bezeichnet gewesen, weil das Wehen eine Bewegung ist. Wir sprechen ja auch von „bewegter Luft" und sagen „der Wind geht". Mit dem „Wehen" des Windes war, um es anders auszudrücken, vielleicht keine dem Winde speziell eigene Tätigkeit gemeint. Ebenso war vielleicht mit *nir-vā*, Pāli *nib-bā*, „verlöschen" eigentlich nichts dem Feuer speziell Eigentümliches gemeint, kein

1) Zusammensetzung mit Präfix *pari*, das hier wohl die Vollständigkeit bezeichnen soll, z. B. XV, 32 *paccattaṃ yeva parinibbāyati*; XVI, 4, 2, Str. 2: *Satthā parinibbuto*; XXVI, 5 *attānam parinibbāpenti*.

„Verwehen", wie man zur Erklärung zu sagen pflegt, sondern das „Aus-gehen", das ja auch wir vom Feuer gelegentlich aussagen, d. h. das Verschwinden desselben. Sicher steht auf jeden Fall, wie es sich auch in der Indogermanenzeit verhalten haben mag, daß im Pāli *vā* auch „gehen" bedeutet und daß also *nir-vā* „ausgehen" oder „hinausgehen" bedeuten kann. Aber es kommt mir für unsere Zwecke hier nicht mehr auf die etymologische Seite der Frage an. Was die sachliche Seite anbetrifft, so handelt es sich darum, ob *Nirvāṇa* und *Nibbāna* in der indischen Philosophie direkt und ohne speziellen bildlichen Nebensinn das „Hinausgehen" (aus der Verstrickung ins Leiden, in die leidenvolle empirische Erscheinungswelt) bedeutet oder mit solchem Nebensinne, d. h. mit Zugrundelegung des Bildes vom ausgehenden Feuer, ein Ausgehen, ein Verlöschen, des bildlich als Feuer aufgefaßten Erscheinungsprozesses. Beides wäre denkbar, und für die erste Auffassung lassen sich z. B. einige andere Bezeichnungen der Erlösung anführen, worüber am Ende dieses Kapitels, die zweite Auffassung ist aber wahrscheinlich die berechtigtere (was im Jahre 1897 nicht meine Ansicht war), weil das Bild vom Feuer[1]) und vom Verlöschen des Feuers als ein im damaligen Indien sehr übliches gar nicht anzuzweifeln ist (vgl. D. XVI, 6, 10 *Pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū* „Es trat Befreiung seines Geistes ein wie das Verlöschen eines Lichtes"), und weil das Verlangen gelegentlich auch ein Brand oder ein Fieber, eine Brunst (*pariḷāho*) heißt, z. B. D. XXVII, 16 *pariḷāho kāyasmiṃ okkami*; XXXIII, 2, 1 (XX) *kāme ... avigatapariḷāho avigatataṇho*. Mindestens ist diese Auffassung also neben der erstgenannten anzuerkennen. Sie paßt auch vortrefflich zu dem, was mit dem buddhistischen Terminus *Nibbāna* bezeichnet werden soll: Das Schwinden, das Aufhören (warum also nicht auch das „Verlöschen"?) des leidenvollen Seins-Eindruckes (also sowohl des Leidens wie der Erscheinungswelt und des eingebildeten Selbstes), und dessen, was diesen Eindruck hervorbringt, also des „Durstes", Begehrens — auch wir sprechen ja vom Löschen des Durstes —, Nichtwissens, der Saṃkhāras, und wie sonst man noch diesen Grund bezeichnen mag.

Da Nibbāna nichts als das Aufhören des Eingehens auf die empirischen Erscheinungen bedeutet, so ist Buddha sehr im Recht, wenn er in XV, 32 dem Ānanda auseinandersetzt, wie wenig am Platze es sei, von einem durch den Heilsweg Erlösten (*tathāgata*), dessen Inneres zum Frieden des Nibbāna gelangt ist (*pari-nibbāyati*), zu sagen, er existiere nach dem Tode oder er existiere nicht nach dem Tode usw. Umgekehrt wäre und war es eine Verkennung

1) Vgl. z. B. D. XXXIII, 1, 10 (XXXII) *rāgaggi, dosaggi, mohaggi* „das Feuer des Verlangens, des Hasses und der Verblendung", D. XXI, 1, 5, Str. 3 *Parinibbāpaya bhadde jalantam iva vārinā* „Lösche, Holde, (meine Liebesglut) wie einen in Flammen Stehenden mit Wasser!" und Buddhas Rede „Alles brennt" in Mahāvagga I, 21 (Vin. I, S. 34 f.).

des Wesens des Nibbāna, es mit dem leiblichen Tode des Erlösten zusammenfallen zu lassen, wozu man freilich die Berechtigung herleiten zu dürfen wohl glauben kann und sie hergeleitet haben wird aus dem Umstande, daß *parinibbāyati* tatsächlich auch „zum letzten Male sterben“ bedeutet (so im ganzen Sutta D. XVI und vielleicht auch in der Formel *tatthaparinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā* „dort [im Himmel] zum letzten Male sterbend, ohne aus jener Welt [noch einmal in diese] zurückkehren zu müssen“, z. B. VI, 13; XVI, 2, 7; XXVIII, 13). Es ist aber nicht schwer einzusehen, wieso diese Doppelheit der Bedeutung bei der Allgemeinheit des Sinnes der Wurzel *vā* möglich war. „Hinausgehen“ ohne weiteren Zusatz kann natürlich ebensogut das Hinausgehen aus dem Leben, das „Abscheiden“, wie das Hinausgehen aus der Verstrickung oder das Ausgehen des Feuers des leidenvollen Erscheinungstruges sein.

Die Erlösung wird auch noch mit anderen Namen bezeichnet. Die dem Klange nach verwandteste Bezeichnung *nibbuti* (I, 1, 36 und öfter) und die des Erlösten, *nibbuto*, scheint zu einer ganz anderen Wurzel zu gehören als *nibbāna*, zu Sanskrit *vṛ* „einhüllen“, und also eigentlich zu bedeuten „Herauswickelung“, „herausgewickelt (aus der Verstrickung)“. XVI, 4, 43 *rāgadosamohakkhayā sa nibbuto* „er ist erlöst, weil Leidenschaft, Haß und Verblendung schwand“. Dieses *nir-vṛ* ist aber mit *nir-vā* (*nib-bā*) eine so enge Verbindung eingegangen, daß es sich sogar an der Bedeutungsnüancierung von *nibbā* beteiligt[1]: *nibbuto* heißt auch „abgekühlt“ (XXIII, 17 *ayoguḷa nibbuta* „ein abgekühlter Klumpen [glühend gemachten] Metalles“).

Auch *vimutti*, vielleicht das am häufigsten gebrauchte Wort für „Erlösung“, bedeutet „Loslösung“ und das ebenfalls häufig erscheinende Partizip *vimutto* „losgelöst“. Man erwartet vielleicht, daß das, wovon man sich dabei loslöst, eine Fessel und als solche bezeichnet sei. Diese Erwartung trifft aber nicht zu. Zwar wird von drei und fünf Fesseln (*saṃyojana*) in VI, 13, XVI, 2, 7, XVIII, 1 f., XXIX, 25 usw. gehandelt. Die drei Fesseln sind nach XXXIII, 1, 10 (XIX) die falsche Ansicht, daß es Körper gebe (*sakkāyadiṭṭhi*), der Zweifel (*vicikicchā*) und das Überschätzen der sittlichen Zucht (*sīlabbataparāmāso*); die fünf sind nach XXXIII, 2, 1 (VII) außer diesen drei noch leidenschaftliches Begehren (*kāmacchando*) und Böswilligkeit (*vyāpādo*). Von allen fünf Fesseln ist der Erlöste frei, aber nicht erst durch die Erlösung ist er es geworden, sondern schon an früheren Stellen des Erlösungsweges[2], denn wer von den ersten drei frei ist, hat erst die erste oder zweite

1) Weshalb man doch die Möglichkeit nicht ganz außer Auge lassen darf, daß *nibbuti* und *nibbuto* vielleicht ungewöhnliche Bildungen von *nibbā* sein könnten.

2) Welche das aber sind, wird nicht klar, denn gegenüber den oben im Text wiedergegebenen Äußerungen einzelner Stellen hierüber, aus denen sich sowieso schon wenig ergibt, findet sich in XXIX, 25 die ganz anders lautende

der vier „Früchte" (*phala*) gewonnen und heißt ein „in den Strom Gelangter" (*sotāpanno*, der nach XVI, 2, 9 den dreifachen Glauben und die sittliche Zucht, *sīlaṃ*, hat und nicht wieder hinabsinken kann in die Hölle, in die Manenwelt, in einen Tierleib, oder eine qualvolle Existenz[1]), oder, wenn auch noch Leidenschaft (*rāga*), Haß (*dosa*) und Verblendung (*moha*) bei ihm abgeschwächt sind, ein „nur einmal noch Wiederkehrender" (*sakadāgāmi*), der nur noch einmal in dieser irdischen Welt geboren werden wird, um dann des Leidens Ende herbeizuführen (VI, 13); und wer von den fünf frei ist, hat erst die dritte Frucht, die des zwar nicht mehr auf die Erde Wiederkehrenden (*anāgāmi*[2])), aber doch noch einmal in einer himmlischen Existenz Erscheinenden[3]) und erst aus dieser dann ins Nibbāna Eingehenden. Erst die vierte „Frucht" ist die Vollendung (*arahattaṃ*), der Zustand dessen, der die von den „Überschwemmungen" durch das Erscheinungsweltliche freie Erlösung des Inneren und der Erkenntnis schon in der sichtbaren Welt selbst erkannt und verwirklicht hat[4]). In XVI, 5, 27 heißen die Angehörigen dieser vier Stufen, nebenbei bemerkt, „erster, zweiter, dritter, vierter Asket".

Fesseln (*saṃyojana*) von Göttern, Menschen, Dämonen usw. nennt Buddha in XXI, 2, 1 ferner den Neid und die Habsucht (*issā*, *macchariyaṃ*). Da diese zu den „schlechten Regungen" (*upakkilesa*) gehören und *upakkilesa* ein Attribut der *nīvaraṇa*'s ist (s. Kap. XI, 10), so gilt das im folgenden über die *nīvaraṇa*'s als „Ketten" Gesagte auch für Neid und Habsucht. Als Fesseln finden wir ferner in XIII, 27 die *kāmaguṇa*'s, d. h. die angenehmen Sinneswahrnehmungen, bezeichnet (s. Kap. VI, oben, S. 474). In XIII, 30 bestrebt sich Buddha recht ausdrücklich auch dem Ohre deutlich zu machen, daß die fünf „Hemmnisse" „Fesseln" sind (*pañc' ime nīvaraṇā ... āvaraṇā ti pi vuccanti, nīvaraṇā ti pi vuccanti, onahā ti pi vuccanti, pariyonahā ti pi vuccanti*), und schon in 29 hat er es durch ein Gleichnis eingeschärft. Drei von den *saṃyojana*'s (Zweifel, leidenschaftliches Begehren und Böswilligkeit) stehen ja auch gleichzeitig in der Liste der *nīvaraṇa*'s II, 68. Aber auch von diesen Fesseln der *kāmaguṇa*'s und *nīvaraṇa*'s wird der Mönch, wenn wir nach den Auseinandersetzungen des Heilswegschemas urteilen, nicht erst durch die definitive Erlösung frei, sondern auf viel früheren Stufen (s. Kap. XI, 6; 8; 10).

Bemerkung Buddhas, daß denen, die sich um die vier Versenkungsstufen mühen, die vier „Früchte" in Aussicht stehen.

1) Nach XVIII, 9 f. wurde König Seniya Bimbisāra, der nach ebenda 4 den dreifachen Glauben hatte und die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllte, in der nächsten Existenz ein himmlisches Wesen (*yakkha*).

2) Daß vom *anāgāmī* in XXXIII, 2, 1 (XVIII) durch Sāriputta fünf Arten unterschieden werden, ist für uns belangloser Ausfluß der Lust am Schematisieren.

3) Vgl. aber das in Kap. III, oben, S. 462, über die Götterexistenz Gesagte.

4) Zu diesen vier Stufen, „Früchten", vgl. VI, 13; XII, 13; XVI, 2, 7; XVIII, 1 f.; XIX, 62; XXVIII, 13 f.; XXIX, 25.

Wovon die Erlösung uns befreit, das sind vielmehr die „Überschwemmungen“[1]) (*āsava*) der wollenden Seite und des Intellektes des Menschen durch das Empirische, das Erscheinungsweltliche[2]), im einzelnen diejenige, die besteht in Liebe oder Begehren, die besteht im Werden, d. h. in der Annahme eines Subjektes der Wahrnehmungen und der Annahme der Realität des Geschehens[3]), die besteht in falscher Ansicht (über die Natur des Empirischen) und die besteht im Nichtwissen (vom wahren Wesen des Empirischen) (. . . *sammad eva āsavehi vimuccati seyyathīdaṃ kāmāsavā bhavāsavā diṭṭhāsavā avijjāsavā* XVI, 1, 12; *kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati bhavāsavā pi c° v° avijjāsavā pi c° v°* . . ., . . . II, 97; *āsavehi cittaṃ vimucci* XIV, 2, 22 usw.). Da der Grund zum Leiden, die *taṇhā*, wie wir in Kap. IV, oben, S. 469, sahen, spezialisiert wird u. a. als Durst, der sich offenbart in Liebe oder Begehren, als (Wille zum) Werden, so ist es folgerichtig, daß auch in der Formel von der Erlösung *kāma* und *bhava* eine Stelle gefunden haben. In II, 97 etc. und XXXIII, 1, 10 (XX) fehlt in der Aufzählung dieser „Überschwemmungen“ diejenige, die in „falscher Ansicht“ besteht. Da diese ja aber mit derjenigen, die im Nichtwissen besteht, sich deckt und nur der positive Ausdruck für eben das ist, was *avijjāsava* negativ ausdrückt, so ist dies Fehlen verständlich und diese Version vielleicht vorzuziehen[4]). Die *vimutti* ist also, kurz gesagt, die Loslösung vom Erscheinungsweltlichen, und zwar sowohl dieser wie jeder kommenden Existenz, sei es als irdisches oder als überirdisches Wesen, denn das ist wohl mit Buddhas Worten in XXIX, 22 gemeint: „Cunda, ich lehre euch die Lehre nicht nur, damit ihr die *āsava*'s der jenseitigen Existenzen ablehnt, sondern auch damit ihr auf der Hut seid gegen die der irdischen“. Alles Dasein ist ja empirisch, mag es menschlich oder übermenschlich heißen. *khīṇāsavo* „dessen *āsava*'s geschwunden sind“ ist eins der stehenden Epitheta des „Vollendeten“, z. B. XXVII, 7; XXIX, 9; 26. Und der dem Tode nahe Meister spornt den noch in den Elementen der Heilsmethode steckenden Ānanda an mit den Worten XVI, 5, 14 „Gib dich dem Ringen hin und bald wirst du von den *āsava*'s frei (*anāsavo*) sein“. Die drei *āsava*'s von II, 97 lassen sich, wenn man es genau besieht, sogar auf zwei einschränken, denn *bhava*

1) Denn in XXXIV, 1, 5 (IV) ist nicht *āsava*, sondern *ogha* „Flut“ das Wort, mit dem *kāma*, *bhava*, *diṭṭhi* und *avijjā* verbunden sind, und auch *āsava* kommt ja von *sru* „fließen“. Die vier genannten „Fluten“ sind nach der angegebenen Stelle „dahinten zu lassen“.

2) Sāriputta bezeichnet in XXXIV, 1, 2 (III) den *phassa*, die Berührung der Sinne mit den Objekten, als *sāsavo*, „mit *āsava* verbunden“.

3) Siehe Kap. III, oben, S. 463.

4) In XXXIII, 2, 1 (XXIV) und XXXIV, 1, 6 (VII) spricht Sāriputta von *āsava*'s, die veranlaßt sind durch *kāma*, durch Böswilligkeit (*vyāpāda*), Wesenverletzung (*vihesā*), Gestaltenbeachtung und Körperbeachtung. Daß die *āsava*'s mit irdischen Neigungen und irdischen Anschauungen zu tun haben, geht auch aus dieser Serie hervor, wie sie auch im übrigen zu beurteilen sein mag.

„Werden“ ist ja nur ein Produkt aus Begehren und Nichtwissen. Dann haben wir es einfach zu tun mit einer Überschwemmung des Wollens und des Intellektes, also der zwei Seiten der sogenannten Menschenseele, und so ist es erklärlich, wenn öfter von zweierlei überschwemmungsfreier (*anāsavā*) *vimutti*, von der des Herzens (*ceto-v°*) und der durch Erkenntnis (*paññā-v°*), die Rede ist, z. B. XV, 36; XVI, 2, 7 und XIX, 62, oder auch zusammenfassend, von dem *ubhatobhāgavimutta*, dem „in beiden Beziehungen Erlösten“, XV, 36. Diese Zweiteilung ist auch wohl anzuerkennen für die Wendung *rāgadosamohakkhayā nibbuto* „erlöst infolge des Schwindens von Verlangen, Haß und Verblendung“ (XVI, 4, 43), denn Verlangen und Haß gehören zu einer Einheit zusammen als positive und negative Seite des wollenden Triebes. Über die *vimutti* direkt durch Sammlung, nach Sāriputtas Referat, s. Kap. XI, 11. Gelegentlich finden wir auch *anupādā vimutto*, z. B. I, 1, 36, für *anupādāya vimutto*, wie z. B. in XIV, 2, 22 zu lesen ist, = „erlöst, ohne noch (irgendwie ein Sein der Erscheinungswelt und des Selbstes) anzunehmen“, d. h. erlöst wegen Nichtannehmens (eines solchen).

Wurzel- und bedeutungsverwandt mit *vimutti* ist *vimokha* „Befreiung, Loslösung“ (vgl. z. B. die 4. Str. von XVI, 6, 10, in diesem Kapitel, oben, S. 476), doch ist dieser Ausdruck auch in ganz bestimmtem technischen Sinne verwandt, zur Bezeichnung der acht Stufen der Loslösung (s. Kap. XIX). XV, 36 enthält beide Worte und zeigt so die Nüancierung des Sinnes beider.

nissaraṇaṃ „Hinausgelangen“ ist eine weitere Bezeichnung für das Freiwerden von den „Gebilden“ des Nichtwissens, d. h. vom Erscheinungstrug (*nirodha* des *saṃkhataṃ*) in XXXIV, 1, 4 (VII). Sie steckt auch in der Wendung *vedanānaṃ . . . assādañ ca ādinavañ ca nissaraṇañ ca yathābhūtaṃ viditvā* (resp. *pajānāti*) „Annehmlichkeit und Bitternis der Gefühle . . . und wie man ihnen entrinnt, der Wahrheit gemäß erkannt habend“ (z. B. I, 1, 36, resp. I, 3, 71), in dem Epitheton *anissaraṇapañña* („die Erlösung davon nicht kennend“) der dreivedenkundigen Brahmanen, die sich dem Genuß der Sinneswelt hingeben (*kāmaguṇe paribhuñjanti*) in XIII, 27 und des mit äußerer Askese sich zufriedengebenden Büßers in XXV, 10 und in der von Gotama schon dem Buddha Vipassī untergeschobenen Wendung *imassa dukkhassa nissaraṇaṃ . . . jarāmaraṇassa* „das Freiwerden vom Leiden dieser Welt, . . . von Alter und Tod“ (XIV, 2, 18).

Eine Bezeichnung der Erlösung ist schließlich auch noch *aññā*, „die (volle) Erkenntnis“ in dem Satze von XXII, 22: „Wer diese vier Übungen des ernsten Sichbesinnens pflegt, dem steht von zwei Ergebnissen eins in Aussicht: entweder die volle Erkenntnis schon in der sichtbaren Welt oder, wenn ihm noch ein Rest von Haften am Irdischen eignet, (wenigstens) das Nichtwiederkehren aus dem Jenseits“ (in das er in der nächsten Existenz kommt und aus dem er dann ins Nibbāna eingeht), denn da die „Erkenntnis“ in diesem

Satze mehr sein muß als die Nichtwiederkehr, kann sie nur das volle sofortige Nibbāna sein. Die Erkenntnis ist natürlich die von der wahren Natur der Wahrnehmungsdinge und der Verwerflichkeit des Begehrens nach ihnen, mit anderen Worten (II, 97) die Erkenntnis der *āsava*'s, welche Erkenntnis den „Durst" und das Leiden aufhebt (s. Kap. VI). Der Erlöste heißt darum auch *sammad-aññā vimutto* „infolge der rechten Erkenntnis erlöst", z. B. XXIX, 26.

VIII. Die Aufhebung des Leidens durch Aufhebung der Kausalitätsreihe.

Wie an Stelle des einen Grundes des Leidens, des Durstes, in der Kausalitätsreihe ein kompliziertes System von einander stützenden Gründen gesetzt worden ist, so wird, wie früher kurz bemerkt, logischerweise auch an Stelle des einen Mittels zur Aufhebung des Leidens das System der Aufhebung der ganzen Kausalitätsreihe gesetzt, in XIV, 2, 20 und XV, 4—8 und 19—22. Aber auch die Aufhebung einzelner Elemente dieser Reihe wird gelegentlich einzeln als notwendig eingeschärft. Es ist natürlich nicht zu sagen, ob sie da als Glieder der Reihe oder in ihrer Bedeutung an und für sich gemeint sind. Auch das letztere ist möglich, vielleicht sogar das Wahrscheinlichere, weil diese Elemente auch positiv, als Gründe des Leidens, einzeln erscheinen (s. Kap. V, oben, S. 470). Wie nach der Kausalitätsformel auch das Gefühl einer der Gründe des Leidens ist, so besteht die Erlösung in der rechten Erkenntnis über das Wesen der Gefühle, durch die diese aufgehoben werden (I, 1, 36 und öfter, s. unten). Die Vorstellung (*saṃkhāra*) gehört zur Gesamtmasse des Leidens, die leidenvollen Dinge der Erscheinungswelt heißen Saṃkhāras, und die Saṃkhāras gehören in der Kausalitätsreihe zu den Gründen des Leidens, und ihre Aufhebung nimmt eine Stelle ein in der Kette der Aufhebungen der Glieder der Kausalitätsreihe. Es ist also verständlich, daß auch einzeln „das Aufhören aller Saṃkhāras" gleichbedeutend mit „Schwinden des Durstes" (*taṇhakkhayo*) erwähnt wird (XIV, 3, 1 und 3, 4) und daß in XVII, 2, 16 Buddha zu Ānanda spricht: *alam eva sabbasaṃkhāresu nibbindituṃ* „es ist angebracht, Überdruß gegen alle Saṃkhāras zu empfinden" und in der Strophe von 17 (= XVI, 6, 10) „ihr Ende ist darum ein Glück". In XVI, 3, 10 läßt er selbst die Vorstellung „längere Lebensdauer" (*āyu-saṃkhāra*) fahren. Das „Hinausgelangen", d. h. die Erlösung, ist nach XXXIV, 1, 4 (VII) die Aufhebung des *saṃkhataṃ*, des „Vorgestellten". Die „Geburt" ist eins der letzten Glieder der Kausalitätsreihe, und von ihr heißt es immer in der Formel der Arhat-Erkenntnis: *khīṇā jāti* „Geburt ist aufgehoben" (z. B. VIII, 24; XVI, 5, 30), und in XVI, 3, 51: *Pahāya jāti-saṃsāraṃ dukkhass' antaṃ karissati* „der wird, indem er Geburt und Kreislauf der Geburten aufgibt, des Leidens Ende

herbeiführen". Das Fehlen der Erkenntnis gilt als ein Grund der Leiden der Seelenwanderung, und in Texten, die nach dem D. entstanden sind, ist darum das „Nichtwissen" (*avijjā*) zur Grundursache der Kausalitätsreihe und somit des Leidens gemacht. Aber schon im D. lehrt der Jünger Sāriputta: *avijjā . . . pahātabbā* „vom Nichtwissen muß man sich losmachen" (XXXIV, 1, 3 (IV)), resp. *avijjogho . . . pahātabbo* „von der Flut des Nichtwissens muß man sich losmachen" (XXXIV, 1, 5 (IV)) und positiv: *vijjā ca vimutti ca . . . sacchikātabbā* „das Wissen und die Loslösung muß man gewinnen" (XXXIV, 1, 3 (X)). Man ist „ohne Haften erlöst, indem man der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis und, wie man ihnen entrinnt, erkennt" (*viditvā*), z. B. I, 1, 36.

Synonym mit *avijjā* ist *moha* „Verblendung". *rāgadosamohakkhayā sa nibbuto* von XVI, 4, 43 „erlöst wegen des Schwindens von Leidenschaft, Haß und Verblendung" bietet keine Schwierigkeit (vgl. auch Kap. VI). Begrifflich verwandt mit *avijjā* ist auch *diṭṭhi* „Ansicht". Eigentlich bedeutet es „Blick", übertragen aber auch „Ansicht" (wie ja auch unser „Ansicht" auf derselben Übertragung beruht) und überwiegend „falsche Ansicht", und zwar eine insofern falsche Ansicht, als sie entweder direkt auf der empirischen Auffassung beruht oder darin besteht, daß der sie Hegende nach empirischen Formen und Arten des Denkens über transzendente Dinge urteilt. Z. B. der Glaube an ein jenseitiges, überirdisches Sein (*hoti*) des zum Erlösungsziel Gelangten (*tathāgata*) ist eine solche *diṭṭhi* (XV, 32), weil „sein" ein Prädikat ist, das am Erscheinungsweltlichen erwachsen und also nur auf dieses anwendbar ist[1]). Da das Wort *diṭṭhi* „Blick" eine der typischsten empirischen Aussagen ist, so war es besonders gut geeignet, die Übertragung empirischer Urteilsweise auf Überempirisches exemplifizierend zu bezeichnen. Es ist also verständlich und im Sinne von Aufhebung des Grundes zum Leiden zu verstehen, wenn in XXXIV, 1, 5 (IV) Sāriputta unter anderem fordert: *diṭṭhogho . . . pahātabbo* „die Flut der Ansichten ist dahinten zu lassen". Darum hat ja Buddha selbst in D. I sich so ablehnend gegen Ansichten metaphysischer Natur verhalten.

Kap. IX. Die Wege zur Erlösung.

Es ist im Wortlaut nicht immer ein und dasselbe Rezept, das der D. den Buddha zur Heilung des Leidens anempfehlen läßt. Vielmehr haben wir da einmal die Formel der vierten hehren Wahrheit, vom „Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt", d. h. die

---

1) Der Philosoph meint freilich mit „sein" etwas anderes, das wahre, also gerade nicht-erscheinungsweltliche, Sein und erklärt die Anwendung dieses Prädikates auf Erscheinungsweltliches für unberechtigt. Das ändert aber nichts daran, daß es in dieser, philosophisch betrachtet, unberechtigten Anwendung ursprünglich ist.

Formel vom „hehren achtteiligen Wege“ (Kap. X); sodann das „Heilswegschema“, wie ich es genannt habe (ausführlich in Kap. XI behandelt), das den eigentlichen Lehrkern des D. ausmacht (und wohl seinerseits wieder in sich verschiedene Versuche einer Darstellung des Erlösungsweges vereinigt), drittens das Schema der vier Übungen des ernsten Sichbesinnens (Kap. XIV), viertens eine Reihe schematischer Zusammenstellungen von Artikeln der Lehre (Kap. XVI ff.), die nicht alle ausdrücklich, aber doch merkbar, darauf abzielen, zur Erlösung hinzuführen, unter denen sich übrigens das Schema der vier Übungen des ernsten Sichbesinnens mit befindet, und fünftens auch manche Einzelvorschriften, die denselben unausgesprochenen Zweck verfolgen (Kap. XX). Ich behandele zuerst die Formeln, die ausdrücklich als Weg zur Erlösung bezeichnet sind.

Das Heilswegschema ist in D. so in den Vordergrund gestellt, daß man zunächst meinen könnte, es hätte das allergrößte Recht darauf, als authentischste Formulierung von Buddhas Lehre über den Heilsweg zu gelten. „Dieses Schema durchzieht, und Anspielungen darauf durchziehen das ganze Werk. Alle Suttas der Reihe II—XIII enthalten es in ganzer Ausführlichkeit. In XVI ist wenigstens der Grundriß desselben immer wieder angedeutet (1, 12 etc.) durch die drei Worte *sīlaṃ* ‚sittliche Zucht‘, *samādhi* ‚Sammlung‘, *paññā* ‚Wissen‘ und das Ziel dieses Weges durch *vimuccati* ‚frei, erlöst werden‘. Daß die genannten drei Themata dasjenige gewesen seien, was Buddha den Hörern ans Herz gelegt habe . . ., läßt der D.-Verfasser den Ānanda nach des Meisters Tode in Sutta X ausdrücklich bezeugen“[1]). In XVI, 4, 2 spricht Buddha: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis von vier Dingen noch nicht durchgedrungen waren, darum haben wir, ich und ihr, diesen langen Weg des Saṃsāra ohne Ruh und Rast durchwandern müssen. Welche vier Dinge sind das? Die hehre sittliche Zucht, die hehre Sammlung, das hehre Wissen und die hehre Loslösung. Nun aber ist diese hehre sittliche Zucht“ etc. „gefunden und erkannt . . .“. Auch das muß unseren Eindruck der diesem Schema beigelegten Wichtigkeit noch erhöhen, daß ein Laie von jedem der drei Artikel desselben, *sīlaṃ*, *samādhi*, *paññā*, d. h. in Summa, vom ganzen Heilswegschema, zugesteht, daß es außerhalb von Buddhas Lehrkreis, bei anderen Asketen und Brahmanen, nicht zu finden sei (X, 1, 30; 2, 19; 2, 37).

Auf der anderen Seite erklärt Buddha, nachdem er in VI, 12 bemerkt hat, daß höherer und erhabenerer Dinge wegen als wegen der Fähigkeit, himmlische Gestalten zu sehen und himmlische Töne zu vernehmen, seine Jünger den heiligen Wandel bei ihm führten, nämlich wegen der vier „Früchte“, d. h. Stufen der Erlösung

1) Vgl. S. X ff. meiner D.-Übersetzung („Quellen der Religionsgeschichte“, hg. im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Gruppe 8, Bd. 1, Göttingen und Leipzig 1913).

(s. Kap. VII, oben, S. 478), dann in VI, 14, daß der Weg, der zu ihrer Erreichung führe, der hehre achtteilige Weg sei. Nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist Buddhas Ausspruch in XVI, 5, 27: „Subhadda, wenn in einer Lehre der hehre achtteilige Weg keine Stelle hat, so gibt es in diesem Lehrkreise auch keinen (wirklichen) Asketen, (weder des ersten), noch des zweiten, noch des dritten, noch des vierten Grades". Entsprechend sind in XXVIII, 13 die vier (Mönch)-Kategorien (*puggala*), die die vier „Früchte" erlangen, bezeichnet als „auf dem vorgeschriebenen Pfade wandelnd" (*yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāna*)[1]. Aber das alles bedarf kaum noch besonderer Hervorhebung neben der in Kap. II, oben, S. 460, schon betonten Tatsache, daß als seine allereigentlichste Lehre Buddha die vierfache hehre Wahrheit vom Leiden hinstellte, deren vierten Satz die Formel vom hehren achtteiligen Wege bildet. In XIII fragen zwei Brahmanen den Gotama nach dem Wege zu Brahmā, und er predigt ihnen das Heilswegschema als den wahren Weg zu Brahmā (XIII, 40 ff.), in XIX, 61 aber ist es die Lehre vom hehren achtteiligen Wege, die er, in wahrscheinlichem Gedankenzusammenhange mit XIII, der Lehre vom Wege zur Brahmāwelt gegenüberstellt.

Wir werden also die Aufgabe nicht umgehen dürfen, beide Formeln inhaltlich zu vergleichen (Kap. XII).

In XXII, 1 ist es sodann das Schema der vier Übungen des ernsten Sichbesinnens, das Gotama als den einzigen Weg zum Nibbāna hinstellt: „Mönche, dies ist der einzige Weg, der führt zur Reinigung der Wesen (vom Erscheinungsweltlichen), zur Überwindung von Kummer und Klage, zum Zurruhekommen von Leid und Trauer, zur Erreichung der rechten Richtung, zur Gewinnung des Nibbāna: die vier Übungen des ernsten Sichselbstbesinnens". In XXII, 22 spricht Buddha: „Mönche, wer immer diese vier Übungen des Sichselbstbesinnens sieben Jahre", oder auch nur „sechs Jahre" (usw. abwärts bis auf vierzehn Tage) „pflegt, dem steht von zwei Früchten eine (sicher) in Aussicht: die Erkenntnis (*aññā*) schon in dieser irdischen Welt, oder wenn noch ein Erdenrest ihm anhaftet, die Nichtwiederkehr" (aus der allein noch folgenden himmlischen Existenz, in der er dann das Nibbāna erreicht). Auch die diesem Schema zugrunde liegenden Gedanken werden wir also den in den beiden schon genannten Schemata ausgesprochenen vergleichen und, wenn möglich, als ihnen entsprechend zu erkennen suchen müssen.

In XXXVIII, 3 bezeugt wenigstens Sāriputta, daß der Mönch auf Grund der „guten Dinge", über die der Erhabene predige, (Kap. XVI) „die von den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche freie Erlösung in Herz und Erkenntnis schon in der

1) Daß die vier Früchte gewissen Teilen des achtgeteiltenWeges entsprächen, ist aber nirgends gesagt und aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich.

irdischen Welt" (d. h. das Nibbāna) erreiche, und Buddha selbst sagt von ihnen in XXVII, 30: „Sowohl ein Khattiya wie ein Brahmane, Vessa oder Sudda gewinnt, wenn er in Werken, Worten und Gedanken sich zügelt, infolge der Pflege der sieben zur Erkenntnis gehörigen Dinge schon im irdischen Dasein das volle Nibbāna" (*parinibbāyati*).

Es ist möglich, daran ist kein Zweifel, alle diese Lehrelemente der vierten Wahrheit und damit dem ganzen Lehrsystem anzugliedern. Aber jede Formel hat ihre speziellen Gesichtspunkte, nach denen sie den Erlösungsweg betrachten läßt. Und daß, wenn wir sie alle in Gleichung setzen, dadurch ein ganz restlos Ausgeglichenes, Harmonisches sich ergebe, dürfen wir uns nicht einreden. Ich brauche nur auf das eine hinzuweisen, daß der achtteilige Weg sowohl an sich allein den Inhalt der vierten Wahrheit ausmacht wie auch zu den „guten Dingen" gehört, die nach XXVIII, 3 alle zusammen zur Erlösung führen, also als dem Inhalt der vierten Wahrheit entsprechend aufgefaßt werden dürfen, und drittens einen der zahlreichen Gegenstände der vier Übungen des ernsten Sichbesinnens bildet, das seinerseits, wie vorhin hervorgehoben, „der einzige Weg . . . zur Gewinnung des Nibbāna" heißt. Die vier heiligen Wahrheiten sind ein geschlossenes Lehrsystem. Aber die Auslassungen über den Weg zur Erlösung, also die, die wir in der vierten Wahrheit unterzubringen suchen müssen, bilden kein einheitliches System.

Die Erlösungswege sind die praktische Seite der Buddhalehre. Wenn von *dhamma* „Lehre" und *vinaya* „Erziehung" die Rede ist (z. B. II, 44; 53; XII, 13; XIV, 2, 16; XVI, 3, 51; 6, 1; XXIX, 3 ff.; 28), so dürfte sich, wo es auf eine Unterscheidung ankam und wo also *dhamma* nicht alle Lehrelemente, auch die praktischen, zusammenfaßte, *dhamma* auf den Inhalt der drei ersten Wahrheiten, *vinaya* aber ursprünglich auf die Erziehung zur Befolgung des Erlösungsweges bezogen haben. *Ariyassa vinaye* „nach der Schulungsmethode des Hohen" in XXXI, 2 geht nicht auf Mönchsvorschriften, sondern auf Forderungen der sittlichen Zucht. Klar ist aber dieser Sachverhalt nicht mehr, da in XVI, 4, 8 ff. der Gegensatz von *sutta* und *vinaya* neben dem von *dhamma* und *vinaya* schon vielmehr den Gegensatz von Literaturmassen anzudeuten scheint.

Kap. X. Die vierte hehre Wahrheit,
vom Wege der zur Aufhebung des Leidens führt.
(Anhang: Die „zehn Dinge, die den Fertigen auszeichnen".)

XXII, 21 spricht Buddha: „Und welches, Mönche, ist die hehre Wahrheit ‚Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt'? Es ist dieser hehre achtteilige Weg (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*): rechte Einsicht (*sammādiṭṭhi*), rechtes Wollen (*s°-saṃkappo*), rechte Rede (*s°-vācā*), rechtes Handeln (*s°-kammanto*), rechtes Leben (*s°-ājīvo*),

rechtes Streben (*s°-vāyāmo*), rechtes Sichbesinnen (*s°-sati*), rechte Sammlung (*s°-samādhi*)". An allen Stellen, an denen die acht Teile des achtteiligen Weges aufgezählt werden, geschieht das in dieser selben Form: VI, 14; VIII, 13; XIX, 61; XXXIV, 2. 1 (II); vgl. auch XVI, 3, 50 und XXVIII, 3; XVIII, 27 und XXXIII, 2, 3 (III); XXXIII, 3, 1 (II) und (I); XXXIV, 2, 1 (IV); 2, 3 (IV); 2, 3 (IX). In XIX, 61 nennt Gotama diesen achtteiligen Weg „seinen", d. h. den nun von ihm verkündeten „heiligen Wandel" (*me ... brahmacariyaṃ*), der zur vollkommenen Abkehr ..., zum Nibbāna, führe (im Gegensatze zu seiner Lehre vom Wege zur Brahmāwelt, die er in einer früheren Existenz verkündet habe, von der im vorhergehenden die Rede ist). In XIX, 8 bezeugt Gott Sakka, daß der Erhabene den Weg verkündet habe, der zum Nibbāna führe (*nibbāna-gāminī paṭipadā*).

XXII, 21 enthält eine Erklärung der acht Teile dieses achtteiligen Weges, die ich im folgenden einzeln wiedergebe[1]).

Die rechte Einsicht ist nach dieser Erklärung die Einsicht in das Leiden, in dessen Ursprung, in dessen Aufhebung und die Kenntnis vom Wege, der zu dessen Aufhebung führt, also zu ihrem vierten Teile eine Kenntnis des Weges selbst, von dem sie ein Abschnitt ist. Mit der „hehren zur Erlösung führenden Einsicht" (*diṭṭhi ariyā niyyānikā*), die „den danach Handelnden zur vollkommenen Aufhebung des Leidens führt", in XVI, 1, 11 und XXXIII, 2, 2 (XIV) wird wohl diese selbe „rechte Einsicht" gemeint sein. Das Gegenteil der rechten Einsicht bezeichnet *micchā-diṭṭhi* „falsche, schlechte Einsicht (Ansicht)" und *micchā-diṭṭhika* „schlechte Einsicht habend", z. B. II, 95.

Daß die folgenden Abschnitte des Weges, obwohl sie wie Moralforderungen aussehen, keine solchen sind, wird aus Kap. XI, Abschnitt 5 klar werden.

Das rechte Wollen (in XXXIII, 1, 10 (VIII) genannt „das gute Wollen", *kusala-saṃkappa*) ist nach XII, 21 der Wille, Begehren (Liebe) und Böswilligkeit aufzugeben und kein Wesen mehr zu verletzen. In XXXIII, 1, 10 (VII) zählt Sāriputta die Gegensätze dazu auf.

Rechte Rede ist die, welche nicht in Lüge, Verleumdung, Grobheit oder unnützem Geschwätz besteht[2]) (XXII, 21). Vgl. auch XXVIII, 11. Nicht als Synonym, aber als Bezeichnung einer

1) Der sachliche Inhalt der vier ersten Abschnitte des achtteiligen Weges ist, in genau umgekehrter Reihenfolge, in XXXIII, 3, 3 (IV) von Sāriputta als Schema der „zehn Wege des guten Verhaltens" (wörtlich „Handelns") aufgezählt, und 3, 3 (III) enthält die zehn Gegensätze dazu, die bezeichnet sind als die „zehn Wege des bösen Verhaltens (Handelns)".

2) Sāriputta bezeichnet in XXXIII, 1, 11 (XLII) die in dieser vierfachen Richtung rechte Rede als die vierfache edle Art zu reden und in XLI die Gegensätze dazu als die vierfache unedle Art zu reden (*ariya-* und *anariya-vohārā*).

speziellen Art der rechten Rede wird *mettaṃ vacī-kammaṃ* „freundliche Rede" zu nennen sein in der Trias *mettaṃ kāya-, vacī-, mano-kammaṃ* in XVI, 1, 11; XXXIII, 2, 2 (XIV) und XXXIV, 1, 7 (I), von deren Vorhandensein bei den Mönchen nach XVI, 1, 11 deren Gedeihen abhängen soll. Allerdings ist es an allen drei Stellen ein freundliches Tun in Werken, Worten und Gedanken speziell gegen die frommen Mitbrüder (*sabrahmacārīsu*). Die andere Trias *kāya-sucaritaṃ, vacī-s°, mano-s°* in XXXIII, 1, 10 (IV) „gutes Verhalten in Werken, Worten und Gedanken" gehört natürlich erst recht hierher. Der Gegensatz ist *kāya-, vacī-, mano-duccaritaṃ* XXXIII, 1, 10 (III).

Rechtes Handeln ist dasjenige, welches nicht besteht in Töten, Stehlen und Unkeuschheit (XXII, 21). Über „gutes" und „freundliches Verhalten in Werken" usw. ist soeben gesprochen.

Rechtes Leben ist dasjenige, das nicht auf falsche Weise seinen Unterhalt sucht (XXII, 21).

Rechtes Streben ist das Streben, die „bösen Dinge" (*pāpakā akusalā dhammā*) nicht aufkommen zu lassen, resp. sie wieder loszuwerden, wenn man damit behaftet ist, und statt deren die „guten" zu entwickeln und zu pflegen (XXII, 21)[1]). „Böse Dinge" heißen in II, 64 „Verlangen und Kümmernis", die über einen kommen, wenn man sich nicht wachsam gegen die Sinne verhält[2]), in XV, 9 Gewalttätigkeit mit Stock und Schwert, Streit, Zwietracht, Verleumdung, Lüge. Je nach Gelegenheit wird man auch noch anderes Böse dazu gerechnet haben. Die „guten Dinge" siehe unten in Kap. XVI[3]).

Rechtes Sichbesinnen besteht (ebenso wie in XVI, 2, 26 = XXVI, 1 das Sich-selbst-Asyl-und-Zuflucht-sein) darin, daß man dem Wesen des Körpers, der Gefühle, des Geistes, den Begriffen

1) Diese Definition ist wörtlich dieselbe wie in XXXIII, 1, 11 (II) die des zu den „guten Dingen" (Kap. XVI) gehörenden rechten Ringens (*samma-ppadhāna*). Die Begriffe „achtteiliger Weg" und „rechtes Streben" oder „rechtes Ringen" sind also, da der achtteilige Weg auch zu den guten Dingen gehört (XVI, Nr. VII), in mannigfacher und widerspruchsvoller Weise einander über-, unter- und nebengeordnet, welche Weise wohl schwerlich aus einem und demselben Kopfe, wenigstens einem intelligenten Kopfe, stammen kann. Vgl. Anm. 5. — Es ist auch das „vierfache Ringen" (*cattāri padhānāni*) XXXIII, 1, 11 (X) hier zu vergleichen, von dem eine Art darauf gerichtet ist, die Sinneseindrücke abzuwehren, eine andere darauf, die bösen Dinge wieder loszuwerden, wenn sie vorhanden sind.

2) Vgl. die betreffende Anmerkung zu der Stelle über die erste Stufe der Versenkung in Kap. XI, 11.

3) *kusalā dhammā* heißen in XXX, 1, 4 auch: „Gutes Verhalten in Werken, Worten und Gedanken, Freigebigkeit, Befolgen der sittlichen Zucht, Sonntagsheiligung, kindliches Betragen gegen Vater und Mutter, Freundlichkeit gegen Asketen und Brahmanen, Ehrerbietung gegen den Ältesten in der Familie u. a.". Aber das sind überwiegend Forderungen der Laienmoral und hier also wohl nicht gemeint.

(oder wohl: Elementen der Lehre[1])) nachsinnend und seine Tage in ernstem Streben, in Vollbewußtheit und ernstem Sichbesinnen verbringend das Verlangen nach der Welt und die Kümmernis abtut (XXII, 21)[2]). Inhaltlich verwandt ist XVIII, 26: „. . . wie gut vom erkennenden und schauenden Erhabenen, dem vollendeten, vollkommen Erleuchteten die vier Übungen des ernsten Sichbesinnens verkündet sind zum Zwecke der Erreichung des Guten. Welche vier? Daß der Mönch sich dauernd damit beschäftigt, bei sich dem (Wesen des) Körpers nachzusinnen, ernst strebend in Vollbewußtheit und ernstem Sichbesinnen, indem er das Verlangen nach der Welt und die Kümmernis abtut. Wenn er das tut, gewinnt er nach dieser Richtung die rechte Sammlung und die rechte Abklärung. Und wenn er in dieser Richtung recht gesammelt und abgeklärt ist, entwickelt er nach außen in bezug auf einen anderen Körper das erkennende Schauen". Dann ebenso: . . . „dem (Wesen der) Gefühle" . . . „des Geistes" . . . „den Begriffen" (oder: „Elementen der Lehre") . . .

Rechte Sammlung (d. i. nach XVIII, 27 das „Hingerichtetsein des Inneren auf einen einzigen Punkt, *citass' ekaggatā*) besteht nach XXII, 21 in dem Durchlaufen der vier Versenkungsstufen, die auch das Heilswegschema (II, 75 ff.[3])) enthält, s. Kap. XI, 11. Sammlung, Einkehr in sich, *samādhi*, ist wörtlich „Zusammenschluß", „Zusammenlegen", sicherlich der zur Erscheinungswelt in Beziehung tretenden Organe und Strebungen, das Sichabschließen, das, um ein erst nach dem D. belegtes Bild zu gebrauchen, dem Gliedereinziehen der Schildkröte gleicht.

Das letzte Glied in dieser achtgliederigen Kette der Aufwärtsentwicklung, die der achtteilige Weg heißt, gilt als das wichtigste, um dessentwillen alle vorhergehenden da sind. Das läßt sich ja schon von selbst denken. Es wird uns außerdem insofern ausdrücklich gesagt, als die sieben vorhergehenden Glieder die „sieben Vorbereitungsstufen zur Sammlung" (*satta samādhi-parikkhārā*) heißen (XVIII, 27; XXXIII, 2, 3 (III)).

Die Sammlung (*samādhi* ohne den Zusatz *sammā* „rechte") ist auch einer der „sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis", siehe Kap. XVI, Nr. VI. Die in XXXIV, 1, 5 (VII) unterschiedenen vier Arten der „Sammlung" sind wohl nur Tüfteleien und für uns ohne Bedeutung.

---

1) So aus XXII, 13—21 zu erschließen.

2) = XVI, 2, 12 und = einem Teile der Definition der *satipaṭṭhāna*'s in XXII, 1 ff. Vgl. auch das in Kap. XI, 7 und in Kap. XIV über das ernste Sichbesinnen Gesagte. Das Ende der Definition deckt sich also mit einem Teile derjenigen des rechten Strebens. Vgl. vorhergehende Seite Anm. 1.

3) In X, 2, 1 ist aber das Kapitel über die Sammlung des Heilswegschemas schon von II, 64 (Wachehalten am Tore der Sinne) an gerechnet. Weiteres hierzu s. in Kap. XI, 6.

Die Gegensätze zu diesen acht rechten Dingen zählt Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (I) ohne Erklärung als die „acht Verkehrtheiten" (*micchattā*) auf. es sind die ersten acht der nachher zu erwähnenden „zehn Verkehrtheiten".

Über das Verhältnis des achtteiligen Weges zu den vier „Früchten" ist in Kap. IX (oben, S. 483 f.) gesprochen.

Anhang.

Die achtgliedrige Reihe des achtteiligen Weges erscheint zu einer zehngliedrigen dadurch erweitert, daß auch die Ziele, zu denen der achtteilige Weg führen soll, mit in die Formel aufgenommen wurden: das Teilziel, das „rechte Erkennen" (*sammā-ñāṇaṃ*, wozu wohl *ñāṇa-dassanaṃ*, *cetopariya-ñāṇaṃ*, *pubbenivāsānussati-ñāṇaṃ*, *cutūpapāta-ñāṇaṃ*, *āsavānaṃ khaya-ñāṇaṃ* und *vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ* als durch die vier Versenkungsstufen gewonnene Errungenschaften in II, 83; 91; 93; 95; 97 zu vergleichen sind[1]), und das abschließende Ziel, die „rechte Erlösung" (*sammā-vimutti*, vgl. II, 97). Wer diese Ziele erreicht hat, der ist fertig (*asekha*), nicht mehr ein der Schulung noch Bedürfender (*sekha*). In XIX, 9 sind darum die *sekhā paṭipadā* „die der Schulung noch bedürfenden auf dem Pfade Befindlichen" und die *khīṇāsavā* „die von den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche Freien" unterschieden. Und in Majjh. 117 (III, 76, Z. 8) heißt es sehr ähnlich, der im Besitze des (achtteiligen) Weges Befindliche heiße „Besitzer des Weges, aber der Schulung noch bedürfend und noch auf dem Pfade befindlich" (*sekho paṭipado*), „der im Besitze der zehn Dinge Befindliche" aber „vollendet" (*arahā*). Die zehn Dinge sind da im vorhergehenden aufgezählt, es sind außer den acht Stücken des achtteiligen Weges noch *sammāñāṇa* und *sammāvimutti* (Z. 6 f.). Eigentlich sind bei einer solchen Auffassung für den Vollendeten im Gegensatze zum *sekha* nur die Nummern 9 und 10 der zehngliedrigen Reihe bezeichnend. Da aber der Vollendete alle zehn Dinge besitzt, ist diese ganze zehngliedrige Reihe nach ihm benannt worden als „die zehn Dinge, die dem nicht Unfertigen eigen sind" (*dasa asekhā dhammā* XXXIII, 3, 3 (VI); XXXIV, 2, 3 (X); vgl. auch XXXIV, 2, 3 (IV) und (IX)).

---

1) Nach Sāriputtas Angabe XXXIV, 1, 6 (VIII) sind bei der Übung der „rechten Sammlung" fünf Gedanken (wörtlich Erkenntnisse, *ñāṇa*) zu hegen. Diese sind aber anscheinend zu nebensächlich, als daß eins dieser *ñāṇa*'s gemeint sein könnte, die ja außerdem als Begleitumstände der Sammlung, nicht als Folge von ihr, hergezählt werden. Eher könnte die eine der vier Folgen der „Pflege der Sammlung" (*samādhi-bhāvanā*), die in XXXIII, 1, 11 (V) aufgeführt sind, das *ñāṇa-dassanaṃ*, wie oben schon angedeutet, als jenes „rechte Erkennen" in Betracht kommen. Mindestens im übrigen aber sind diese beiden Stellen für uns belanglos.

Es sind die Gegensätze zu diesen zehn Dingen, die Sāriputta in XXXIV, 2, 3 (IV) als die „zehn aufzugebenden Dinge" (*dasa dhammā pahātabbā*) oder die „zehn Verkehrtheiten" (*micchattā*) ohne Erklärung aufzählt: „Falsche Einsicht (Ansicht), falsches Wollen, falsche Rede, falsches Handeln, falsches Leben, falsches Streben, falsche Selbstbesinnung, falsche Sammlung, falsches Erkennen, falsche Erlösung". Beide Reihen sind ineinander gearbeitet in der Reihe der „zehn Fälle der Zermalmung", die Sāriputta in XXXIV, 2, 3 (IX) vorträgt: „Bei dem, der die rechte Einsicht hat, ist die falsche Einsicht zermalmt, und die vielen übeln Dinge, die infolge falscher Einsicht zustandekommen, sind bei ihm auch zermalmt, und die vielen guten Dinge, die infolge rechter Einsicht zustandekommen, gelangen zu vollkommener Entwicklung. Bei dem, der das rechte Wollen hat, ist das falsche Wollen zermalmt" usw.

(Fortsetzung folgt.)

Bemerkungen zur altbabylonischen Briefliteratur.

Von **B. Landsberger.**

Die altbabylonischen Briefe sind nicht nur in grammatischer und lexikalischer Hinsicht als Zeugen einer altertümlichen Umgangssprache, sondern auch als lebendige Illustrationen zur Gesetzes- und Rechtsurkundenliteratur von gewisser Wichtigkeit. Ungnad's treffliche Bearbeitung[1]), seine genaue, auf eigene Kollation gestützte Lesung und grammatisch exakte Fassung erleichtert das Studium dieser Tafeln ganz wesentlich, allein der Schwierigkeiten gibt es noch genug und die folgenden Zeilen, in denen durchaus die Ungnad'sche Ausgabe zugrunde gelegt ist, sollen ein Beitrag zu deren Hebung sein.

U. hat ein altbabylonisches Briefcorpus geschaffen, das inbezug auf Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Noch nicht berücksichtigt ist der Brieftext Bu. 91—5—9, 936 (veröffentlicht von Waterman, AJSL. XXIX, 187, in dieser Ausgabe Vorder- und Rückseite verwechselt). Zur Vervollständigung gebe ich hier Umschrift und Übersetzung:

(VS.) ^{1} *iš-tu* ^{arah} *Simānim* ^{2} *áš*(!)-*šum ṣi-iḫ-ḫi-ru-ti-ja i-ta-ap-lu-si-im* ^{3} *ú-na-aḫ-ḫi-id-ka* ^{4} UD 4 ^{kam} *a-di i-na-an-na* ^{5} *te-im ši-ip-ra-tim ma-la i-pu-šú* ^{6} *ù*(!)[2]) *eqil šamaššammim* (A · ŠAG · ŠE · GIŠ · NI) *šá i-pu-šú ú-ul ta-áš-pu-ra-am* ^{7} *Na-bi-*^{ilu}*Sin a-na Bāb-ili* (KÁ · DINGIR · RA · KI) *i-li-a-am*(!)[3]) ^{8} *te-im-ka ri-ga-am ú-ul ta-aš-pu-ra-am* ^{9} *i-na-an-na na-bi-*^{ilu} *Sin* ^{10} *a-na ma-aḫ-ri-ka at-tar-dam* ^{11} *it-ti-šú a-na eqlim ri-id-ma* (RS.) ^{1} A · ŠAG *ši-ip-ra-tim ma-la i-pu-šú* ^{2} *ù eqil šamaššammim šá i-pu-šú* ^{3} *i-ta-ap-la-áš*[4])*-ma* ^{4} *i-na tup-pi-ka pa*(!)*-nam šú-úr-ši-a-am*(!)[5]) ^{5} *šú-up-ra-am* ^{6} *lu-uš-pu-ra-ak-kum-ma* ^{7} *še-um a-na kurummat* (PAD) *ṣi-iḫ-ḫi-ru-tim* ^{8} *ù*(!) GAB · A *a-na ukulli* (LÌB · GAL) *alpi* (GUD · ḪI · A) *li-in-na-di-in* ^{9} *Tak-la-ku-a-na-*^{ilu} *Marduk* ^{10} *it-ti na-bi-*^{ilu}*Sin a-na Bāb-ili* (KÁ · DINGIR · RA · KI) ^{11} *tu-ur-dam.*

---

1) A. Ungnad, Babylonische Briefe, Vorderas. Bibl., 6. Stück. Im Folgenden bezieht sich die Nr.-Zitierung stets auf dieses Buch.

2) Kopie: KI.

3) Kopie: K[A] (?).

4) Zeichen: AŠ.

5) Kopie: BI.

(VS.) [1] Seit Siwan [2] nach meinen Kleinen zu sehen, [3] habe ich Dich gebeten (?). [4] Vier Tage lang, bis jetzt, [5] hast Du mir Bescheid über die Feldarbeiten, wieviel (davon) sie besorgt haben, [6] und über das Sesamfeld, das sie besorgt haben, nicht gesandt. [7] Nabi-Sin ist nach Babylon heraufgekommen, [8] (aber) nicht einmal Deinen bloßen Bescheid hast Du übersandt. [9] Nun habe ich den Nabi-Sin [10] zu Dir geschickt, [11] geh mit ihm nach dem Felde hinunter und (RS.) [3] besieh [1] das Getreidefeld, wieviel an Arbeiten sie besorgt haben, [2] und das Sesamfeld, das sie besorgt haben, [4] gib mir auf Deiner Tafel deutliche Mitteilung [5] und sende (her)! [6] Ich will (einen Boten) senden, [7] daß Getreide für die Beköstigung der Kleinen [8] und . . . zum Futter für die Rinder gegeben werde. [9] Den Takläku-ana-Marduk [11] schicke [10] mit Nabi-Sin nach Babylon.

Bemerkungen: VS. 1. *nuḫḫudu* ist vermutungsweise mit „bitten" wiedergegeben, weil an den beiden sicheren Stellen, wo eine direkte Rede darauf folgt (Nr. 165, 7; 191, 13), diese aus einem Imperativ besteht und auch an den übrigen Stellen diese Bedeutung nicht übel paßt. Die Identität mit dem späteren *nu'udu* „Ehrfurcht erweisen", auch „anstaunen" (Jensen, KB. VI, 1, 315) ist unsicher — man könnte etwa an eine mediale Bedeutung „jemandem schön tun" denken —, eher könnte man das Wort zu dem syllabarisch bezeugten *nuḫḫuṭu*, synon. *ṣuḫḫu*, *suppū*, *sullū* (= „bitten" u. ä.) (Jensen, Kosmol. 440), stellen, das jedoch seinerseits ganz unsicher [1]).

5. *šiprātim . . . ipušu*, hier und RS. 1, ist zu verstehen in Übereinstimmung mit Kod. Hamm. XVI, 45 u. 49: *eqlam šipram ippeš*; ebenda XII, 67: *ina eqlim šiprim lā epēšim*; auch VS. VIII, 62/63, 9 f.: *šipram ippuš*. Unsere Stellen, durch die sich der Plural von *šiprum* als *šiprātim* ergibt, zeigen, daß die von Ungnad, Ges. Hamm., Index II, S. 172: *šiprum I* und Schorr, Altbab. Rechtsurk. 184 vertretene Fassung der Phrase als „ein Feld zu einem bestellten machen" unmöglich ist. Auch sonst ist ja *šapāru* als „bestellen (eines Feldes)" nicht belegt, zudem müßte das passive Verbaladjektiv von *šapāru šapru* lauten. Es bleibt wohl keine andere Möglichkeit als auch hier die überaus häufige Redensart *šipram epēšu* „die jemand übertragene Arbeit verrichten" anzunehmen, die an den Stellen des Kod. Hamm. mit dem Akkusativ des Objekts konstruiert ist. Zu dieser Konstruktion von *epēšu* mit doppeltem Akkusativ vgl. *awēlam simmam epēšu* Kod. Hamm. XVIII, *58 u. ö. Wollte man *šip/bram* durchaus als Verbaladjektiv auffassen, so könnte man es nur von *šebēru* herleiten, welches mit Bezug auf das Feld etwa „pflügen" bedeuten muß — es findet nach dem *šakāku* („eggen") statt, K. 56, Kol. I, 19 u. 37 (s. HWB. 639 a), Meißner, Privatr. 77, 8 f. (s. Meißner, Stud. VI, 54) und

1) Zu diesem Verb vgl. auch Hehn, Siebenzahl 96; indes bedeutet das hier herangezogene arab. نخط nicht „verlangen".

ebenso VS. XIII, 69, 9. Doch ist es im Hinblick auf die Häufigkeit der Redensart *šipram epēšu* nicht geraten, für die auf das Feld bezüglichen Stellen eine andere, zudem so spezielle Bedeutung einzuführen. Nicht zu unserer Stelle heranzuziehen ist die Stelle King, Bound. Stones 97, 15: A-ŠAG *še-pir-ti* . . . *iknuk*, sondern nach *kunuk šarri ša šiprēti* ebenda 106, 27; 126, 31 zu deuten.

RS. 1. *eqlum* scheint hier wie Kod. Hamm. XIV, 45 speziell das Getreidefeld im Gegensatz zum Sesamfeld zu bezeichnen.

4. *pānam šuršū*, eine der zahlreichen für diese Briefe charakteristischen Redensarten, auch an den beiden anderen Stellen (Nr. 64, 28; 150, 21) von schriftlichen Mitteilungen (*šapāru*), deren genaue Abfassung beide Male besonders eingeschärft wird. *p. š.*, wörtlich „einer Sache Gesicht geben", daher „(sie) deutlich machen", „genau mitteilen". Eine ähnliche Redensart ist: *awātam idam šuršū* (Glossar 243, *idu II*), „eine Sache Arm bekommen lassen", d. h. sie schroff von sich weisen o. ä.[1]) — Andererseits ist die Redensart *pitū pāni* (von einer Sache) zu vergleichen (L^4 I, 16 von schwierigen Rechenexempeln: *lā pit pāni*; III, 1 Sanh. Kuj. IV, 16 von verborgenen Mineralschätzen [s. HWB. 552]): „das Gesicht enthüllen" = „klar, offenbar werden"; auch *pānišu lā iddinšu* Kulttaf. v. Sippar I, 15.

8. GAB-A als Futtermittel für Rinder noch Nr. 231, 22.

Ein Zuviel in der Aufnahme von Urkunden liegt vor — abgesehen von dem nicht sicher zu bestimmenden Fragment Nr. 89, das recht wohl Stück eines alten Klagepsalms sein könnte, — bei Nr. 218, zweifellos ein Gerichtsprotokoll in der Ichform, von dem U. selbst bemerkt: „ausnahmsweise hier aufgenommen", und Nr. 92. Hier ist die in Z. 36 scheinbar vorkommende 2. pers. der einzige Grund zur Auffassung als schriftliche Mitteilung. Allein auch diese Urkunde hat, wie schon die an den Anfang gestellte Liste der Richter zeigt, durchaus Charakter und Inhalt eines Gerichtsprotokolls, das gleichfalls in der 1. pers. stilisiert ist. Da der Schlußpassus seinem Zusammenhang nach noch recht unverständlich ist, wird man ihn kaum als Gegeninstanz anführen dürfen. Außerdem liefert die Urkunde, wie unten gezeigt, einen recht erträglichen Sinn, wenn man anstatt der 2. pers. die 3. fem. annimmt. Immerhin berichtigt die Neubehandlung der beiden Urkunden durch U. in wesentlichen Punkten frühere Übersetzungen und ist somit ganz dankenswert.

Wenn im Folgenden Bemerkungen zur Interpretation der einzelnen Urkunden gegeben werden, so sollen diese nicht aus subjektiven Abweichungen in der Auffassung einzelner unsicherer Stellen, wie sie bei dieser Textgattung überall möglich sind, bestehen, sondern es sind meist Auseinandersetzungen mit dem reichen

1) Aus dieser festen RA. ein *idu II* abzuleiten, scheint nicht geboten, wohl einfach *idu* „Arm" mit dem Nebensinn „Gewalt".

lexikalischen Material, welches dieses Corpus birgt und das vollständige Glossar, das U. beigegeben hat, vereinigt.

Nr. 2, 7. *ridêm.* Für dieses Verb nimmt U. im Anschluß an Delitzsch, HWB. „laufen" und „führen" als ursprüngliche Bedeutungen an, glaubt also der Vereinfachung Jensen's (KB. VI, 1, 317), der alles auf *ridū* „folgen, hinterdrein gehen" reduzieren will, nicht beipflichten zu können. In der Tat ist die Ableitung der verschiedenen Bedeutungen von *ridū* noch keineswegs geklärt.

1. intr. a) In späteren historischen Texten wird *ridū*, wie die WBB. lehren, einfach als Synonym von *alāku* gebraucht. An allen Stellen eine Bedeutung „folgen" in den Text hineinzuinterpretieren, ist unmöglich. Ba. auch *marditu* „Gehen", mehrfach in assyrischen Briefen belegt, MA. 587[a]. Natürlich kann man nun nicht zwei verschiedene Verba *ridū* „gehen" und *ridū* „hinterhergehen" ansetzen, sondern muß annehmen, daß die speziellere Bedeutung die ursprüngliche ist und die Bedeutungsnuance des Hinterhergehens irgendwie eingebüßt hat. Daß die Bedeutung „gehen" und „fließen" auch dem syrischen ܪܕܐ eigen ist, wird man kaum als Gegeninstanz gegen diese Annahme gelten lassen dürfen, da diese Bedeutungen sehr wohl aus dem Assyrischen entlehnt sein können, zumal die anderen semitischen Sprachen hinsichtlich der Bedeutung der Wurzel רדה weit auseinandergehen. Vielleicht liegt, wie bei lat. *sequi*, die Idee „einer Örtlichkeit nachgehen" zugrunde, ebenso wie *kašādu* nicht nur das „Einholen, Fangen, Erbeuten von Menschen", sondern auch (mit *ana*) das „Erreichen von Örtlichkeiten" ist. Häufig ist jedenfalls die Redensart *uš(t)ardi ḫarrāna ana* „den Weg nach einem bestimmten Ziele hin richten" (öfter ‖ *uštēšir ḫarrāna*, das wohl = „direkt machen"). Auch Brief Nr. 147, 7 ist gewiß mit Ungnad z. St. und gegen die Bemerkung beim Glossar *girram* aus Z. 5 zu *uštardi* dazuzudenken.

Den Standesnamen *rēdū* aus obiger Bedeutung „gehen" o. ä. (Delitzsch: „marschieren", Ungnad: „laufen", warum aber gerade dies?) herzuleiten, scheint nicht zu empfehlen. Denn 1. ist *ridū* in dieser Bedeutung erst aus späteren Texten bezeugt, während der Berufsname doch zunächst Übersetzung des sumerischen *uku-uš* ist, dessen erstes Element mir unklar, dessen zweites aber bislang nur = *ridū* „folgen" ist. 2. Man muß für *rēdū* eine möglichst weite Bedeutung annehmen. Es ist keineswegs bloß „Soldat", denn nach der Liste von Martin, OLZ. XIV (1911), 101 f. haben auch patesi, PA·AL, sukkalmah, salmaḫ, ja selbst sangu ihre *rēdū*'s. Danach ist auch die neuerdings von Thureau-Dangin, Sargon 95 vorgeschlagene Bedeutung „officier" zu eng. Vollends ist es verfehlt, mit Martin aus den häufigen Zügen der uku-uš, die sich aus den Proviantlisten entnehmen lassen, und ihrer gelegentlichen Verwendung als Gesandte oder Boten des Königs zu schließen, daß uku-uš etwa Synonym von kingia (*mār šipri*) ist. Der geforderten allgemeinen Bedeutung kommt am

besten Jensen's einfacher Vorschlag entgegen (LZBl., 1913, 512), wonach *rēdū* = „Gefolgsmann". Immerhin muß bei derartigen Wörtern auch mit Bedeutungswandel innerhalb der Zeitperioden gerechnet werden. Auch eine Ableitung aus Bedeutung 2b) (s. unten) etwa als „Kolonnenführer" (woran Thureau-Dangin, Hilprecht Anniv. Vol. 156 denkt) scheint möglich, doch lehren die von der Aushebung handelnden Briefe (Nr. 35 ff.), daß *rēdū* allgemeine Standesbezeichnung ist und nicht einen höheren Grad bezeichnet.

b) Auch die für *ridū* angenommene Bedeutung „fließen" bedarf der Einschränkung. Es ist nämlich bislang nur belegt *ušardi* = „fließen lassen" und *uštardi* (Passiv dazu) = „fließen"[1]). Da auch *šūšuru* öfter „Wasser irgendwohin leiten" bedeutet (HWB. 311[a]), so dürfte dieses *ušardi* auf einer Stufe mit obigem *ušardi* syn. *uštēšir ḫarrāna* stehen. *ana muḫḫi zītim mē ruddū* Nr. 185, 12 f. ist danach besser zu fassen: „das Wasser ist über den Ausgang (?, eher *ṣītu* als *sītu* „Zinne") gestiegen" (wörtlich: „vermehrt worden").

2. trans. etwa „treiben", „führen". a) vom Vieh, häufig in den Syllabaren (HWB., 613[a]), Kod. Hamm. XXII[r], 101 (hier vom Zugvieh). Daß das scheinbare „Treiben" des Viehs in Wirklichkeit ein Hinterhergehen ist, lehrt mit voller Sicherheit Gautier 44, 1 f. 1 GUD · ÚR (!) · RA ù NN. *ālik warkišu* ‖ *alpum u ṣuḫārum*[2]).

b) In Übereinstimmung damit sind natürlich die zahlreichen Stellen zu verstehen, wo sich das *ridū* auf Menschen bezieht. Es liegt hier in der Tat eine unserem „führen" entgegengesetzte Vorstellung zugrunde, nämlich die, daß man hinter denjenigen hergeht, die man unter Aufsicht hat oder unter Augen haben will[3]). So steht das Wort häufig mit Bezug auf Sklaven, so Kod. Hamm. VIII, 55 u. 63; XI, 47; Briefe Nr. 69, 21; von Palastangestellten Nr. 13, 10; von einer niedrigen Frauensperson Nr. 112, 21 und VS. VIII, 26, 20; von schuldigen Übeltätern Kod. Hamm. II[r], 33; Briefe Nr. 70, 30; 133, 18 (und wohl auch 22, 18). Von hier aus werden nun auch Stellen wie Kod. Hamm. VIII, 20 (Bringen von Zeugen vor Gericht) zu beurteilen sein[4]). Ob auch an den wenigen Stellen, wo *ridū* von Götterstatuen u. ä. steht, die Idee des „Geleitens" vorliegt, oder ob man diesen aus Respekt folgt, läßt

---

1) Die schwierige Stelle K. 3182 usf., Kol. IV, 5 (jetzt bei Jensen, KB. VI, 2, 106): *mišerti nāri ša irtedū*, wo man an eine Bedeutung „fließen" denken könnte, läßt auch manche andere Fassung zu.

2) Zur Miete eines GUD . ÚR . RA vgl. Hamm. Ges. Nr. 534. — Aus der Bedeutung „hinter dem (vorgespannten) Zugtier gehen" ist wohl aram. דְּרָא „pflügen" entlehnt.

3) Das allgemeine Verb für „führen" ist *warū*. Dafür tritt aber im I, 1 in der Briefliteratur durchgängig *tarū* ein (auch die Glossar 295 gebuchten Formen meist zu *tarū*), ebenso wie für ימא „schwören" stets *tamū* gesetzt wird.

4) Bezüglich Nr. 144, 15 s. unten z. St.

sich nicht entscheiden. In Betracht kommt außer unserer Stelle (Nr. 2, 7) noch Gautier 13, 9: (das Symbol des Uraš) . . . *ir-du-ú-ma.* Jedenfalls hat sich aus dieser Bedeutung „(beaufsichtigend) hinterhergehen“, „führen“ jene Bedeutung ergeben, die HWB. 613[b] als „regieren“ angegeben wird.

Von Stellen, die sich nicht ohne weiteres sub 1 und 2 unterbringen lassen, verbleiben innerhalb unserer Briefe: *ana ṣibûtim . . . ridû* Nr. 169, 14, dem Sinne nach „dem Wunsche entsprechen“, eigentlich wohl „folgen“, Nr. 126, 19, wo man vielleicht auch mit letzterer Bedeutung auskommt (s. unten z. St.), und Nr. 236, 38: *il Marduk ina . . . lirteddika* „mit . . . dich geleiten“, eine aus den Omendeutungen sehr geläufige Ausdrucksweise.

Z. 8. *Kima* BI-*tim.* An beiden Stellen (noch Nr. 59, 8) handelt es sich um den Transport von Götterbildern, der Zusatz wird sich also irgendwie auf diesen beziehen. Mir erscheint die einfache Fassung *kîma bîtim* (King) durchaus befriedigend: das Schiff soll als zeitweilige Kapelle für die Göttinnen eingerichtet werden. Vgl. vielleicht *bît elippi* (HWB. 171[b]).

Nr. **3.** In diesem Brief dürfte einfach die Anordnung des Rücktransports der (zu Triumphzwecken?) nach Babylon gebrachten Göttinnen zu sehen sein. Gewiß ist das *ṣâbum* (*ummânum*) hier nicht anders zu fassen als in Nr. 2, nämlich von der Schiffsbegleitmannschaft[1]).

Z. 6. Für NIG · ŠU setzt Ungnad an allen Stellen im Anschluß an Schorr, Altbab. Rechtsurk., II. Heft 45[d]; GGA. 1913, 12 *ša piḫât* als Lesung ein. Dagegen zieht er im Glossar S. 359 die Lesung *ša qâti* vor, welche zuerst Delitzsch, BA. IV, 486 aufgestellt hat und auch Thureau-Dangin RA. VIII, 146[2] vertritt. Nur die letztere Lesung ist richtig. Denn es ist eine in diesen Briefen streng innegehaltene orthographische Regel, daß für NIG . ŠU die phonetische Schreibung *šá ga-ti* eintritt, wenn es mit dem pron. suff. verbunden ist. S. für zahlreiche Stellen Glossar S. 373 *šá ga-ti* + pron. suff. An einigen Stellen (schon von Delitzsch l. c. notiert) wechselt geradezu *šá ga-ti* + pron. suff. mit NIG · ŠU + Personennamen. Dazu gehört auch unsere Stelle Nr. 3, 6: *ṣâbum*[um] *ša qâti* (NIG · ŠU) *i-nu-uḫ-sa-mar*, dagegen Z. 9 *ṣâbim*[im] *šá ga-ti-ka.* Nur zwei Stellen gibt es innerhalb der Briefe, wo die phonetische Schreibung vor einem Substantiv steht, Nr. 237, 16 f. *rêdê šá ga-ti* NN.; Nr. 269, 1: *kaspum šá ga-ti tamkarim.* Die Bedeutung von *ša qâti* „jemandem (von amtswegen) unterstellt“, sowohl von Personen als Sachen, ist längst klargestellt. Daß aber eine Lesung *ša piḫât* o. ä. nicht etwa daneben Berechtigung hat, daß vielmehr dem letzteren Ausdruck ein gänzlich anderer Sinn zukommt, soll das Folgende zeigen. Zunächst ist die Entsprechung

1) *luput* Z. 10 wohl einfach: „laß die beiden Mannschaften aufeinanderstoßen!“

der beiden Darlehenstafeln, auf Grund welcher Schorr die Gleichung NIG·ŠU = *ša piḫât* folgerte, nur scheinbar. Man vgl. das Schema:

a) BE. VI, 1, 86 u. 87.	b) CT. VI, 35^{c}.
Getreide, bezw. Silber, ŠAG·ŠAM·É·GAL	Wolle ŠAG·ŠAM·SIG *šá* É·GAL
NIG·ŠU A *šá* B *im-ḫu-ru*	
KI B NN. ŠU·BA·AN·TI·MEŠ.	KI B_1 *šá pí-ḫa-at* A NN. ŠU·BA·AN·TI·MEŠ.

(Die Person A ist in a) und b) die gleiche).

Wie man sofort sieht, ist die Stilisierung von b) anders und zwar wesentlich kürzer als bei a), indem die die Beziehung zwischen A und B (bezw. B_1) angebende *imḫuru*-Klausel fehlt — sie wird eben durch die *ša piḫat*-Klausel mit ersetzt, die nach ihrer Stellung nur auf B_1, nicht aber, wie es der von Schorr angenommene Parallelismus erfordern würde, auf die Ware sich beziehen kann.

Als Übersetzung ergibt sich:

a) Getreide, bzw. Silber, gehörig zu den Kaufmitteln des Palastes,	b) Wolle, gehörig zu den Wollkaufmitteln des Palastes,
unterstellt dem A, das B (von A) erhalten hat,	
haben von B NN. entliehen.	haben von B_1, dem Stellvertreter des A, NN. entliehen.

B, bezw. B_1 sind sonach Funktionäre des A, für weitere Stellen und die Rechtfertigung der Übersetzung von *ša piḫat* s. sofort.

Für *pi-ḫa-tu* wird an den HWB. 520^{a} angegebenen Stellen — davon eine der Serie *ana ittišu* entnommen, also für unsere Texte maßgebend — KI·BI·IN·GAR(·RA) als Ideogramm angegeben, sonst für *puḫḫu* „tauschen", „an die Stelle von etwa setzen" (letzteres besagt die sumerische Entsprechung ki-bi . . . gar). Das Wort ist sonach als *piḫatu* (daneben *pāḫatu*) anzusetzen, nicht *piḫātu*, wie denn in der Tat die Schreibungen *pi-ḫa-a-tim* Brief Nr. 78, 12; *pa-ḫa-a-ti* Khors. 22 den Plural bezeichnen. Daraus ergeben sich folgende Bedeutungen.

1. „für eine Sache zu leistender Ersatz", „zu ersetzender (wörtlich: „an die Stelle zu setzender") Wert", „Entschädigung", so schon Meißner bei Klauber, Bab. VII, 31). Stellen: *ana piḫat kirîm izzaz* BE. VI, 1, 23, 12f. „er haftet für einen für den Garten zu leistenden Ersatz"; *piḫatam apālu* „Ersatz leisten", „die Entschädigungssumme bezahlen" Kod. Hamm. XXI^{r}, 97; CT. IV, 37^{b}, 14; VI, 23^{c}, 15; Brief Nr. 217, 20. *piḫatum ši ina muḫḫika iššakkan* „der dafür zu leistende Ersatz liegt dir ob" Brief Nr. 51, 20, ebenso Nr. 193, 35; 196, 38.

2. *ša piḫati* oder *bēl piḫati* = „Stellvertreter", *piḫatu* = „Stellvertretung", „zu vertretende Stelle", „Amt", „Amtsbezirk". Hier-

aus der bekannte Titel, der also genau = „Statthalter". Aber auch in bürgerlicher Sphäre, Stellen Glossar 359: *bēl piḫatika* „dein Stellvertreter" usf.: *ša piḫati inaṣaru* „der meine Stelle vertritt" Nr. 233, 20; *piḫatka* . . . . . *lā tēgi* „versieh das dir übertragene Amt nicht lässig" Nr. 190, 9.

Nr. **6**. Zu dem offenbar auch hier vorliegenden Titel KA · LU (!), nicht KA · ZID, s. zu Nr. 38.

Nr. **12**. In der unzweifelhaft richtigen Lesung und Deutung der Phrase *ina kakkim ša ilim burru* durfte sich Ungnad nicht irre machen lassen. Die Symbolwaffe des Gottes, wie z. B. die Säge des Šamaš (OLZ. XV (1912), 149), diente nicht nur zur Wahrheitsfeststellung durch assertorischen Eid, sondern mit ihrer Hilfe konnte auch bei Besitzstreitigkeiten auf magischem Wege die Größe des strittigen Objektes festgestellt (= *burru*) werden. Da ich dieses Thema anderweitig ausführlich behandle, mag hier der Hinweis auf folgende Stellen als Beweis genügen: CT. VI, 22, 1 ff. ^{iš}*kakkum ša* ^{il}*Šamaš ištu Sippar illikamma* . . . . . *ukinnu*; VS. IX, 130, 6 f. = 131, 6 ff. *ina* . . . . ^{iš}*šá-šá-rum šá* ^{il}*Šamaš ubirrūma izūzū*; BE. VI, 2, 58, 1 ff. ^{urudu}*kakku*1) ^{il}NIN · IB *ina bābtim iz-zi-iz-ma* . . . . . *ubirraši*; AJSL. XXIX, 192 Obv. 1 f. *šurinnum ša* ^{il}*Šamaš urdamma* (folgt Teilung). [Eine neue wichtige Stelle bei Holma, Zehn altbab. Tontafeln Nr. 9, 18 ff., schon von Holma in den Addenda richtig verstanden: *ina* ^{iš}*kakkim šá* ^{il}*Marduk ina* ^{iš}*kakkim šá* ^{il}*Adad kaspam* . . . . . *birrānim*.]

Z. 15. *ul imgur*; *magāru* + Negation, wie häufig in den assyrischen Briefen, = „nicht wollen", „sich weigern", so noch Nr. 220, 14: *šumma lā imgurki* „wenn er sich dir nicht fügt".

Nr. **14**, 4. Der Lesung *di-ri-ga-am*, die nach U. ebensowohl möglich ist, ist der Vorzug zu geben. Nicht der Grund, sondern die T a t s a c h e der Schaltung wird dem Statthalter mitgeteilt. *dirigum* oder *dirigūm* „Schaltmonat" natürlich entlehnt aus sumerisch (i t u) d i r i g a. In assyrischen Briefen begegnet öfter *šattu* bezw. *arḫu diri*, wahrscheinlich „Schaltjahr", bezw. „Schaltmonat". Stellen: Harper 74, 12; 401, 8; 1258, 8, vgl. auch 338, 9 und Klauber, AJSL. XXX, 266.

Nr. **17**. Daß das *bīt* ^{il} *Kittim* ein etwa in Larsa gelegenes Nebenheiligtum ist, ist recht unwahrscheinlich. Denn die *kasap bīt* ^{il} *Kittim* benannte Steuer wird in der ganzen Provinz von den königlichen Finanzhauptleuten 2) (*akil tamkari*) eingetrieben und an die S t a a t s k a s s e (*ēkallum* Z. 14) abgeführt. Möglich also, daß das „Haus der (personifizierten) Rechtmäßigkeit" eine Zentralstelle für die ordnungsgemäßen Abgaben war für das ganze Reich oder, bei anderer Fassung des *ša* in Zz. 6 und 8 („des" anstatt „für das"), für die einzelnen Distrikte.

1) Zu dem hier vorliegenden Zeichen vgl. Thureau-Dangin, RA. XI, 85 f.

2) Für den *tamkar šarri* ist eine Übersetzung „Kaufmann" mißverständlich.

Nr. **19**. In diesem Briefe kommt es hauptsächlich auf die Lösung eines einmal phonetisch, dreimal ideographisch geschriebenen Wortes an, das mit U. nach dem Zusammenhang nur „Steuer" bedeuten kann. Alle Stellen sind auf dem Original undeutlich zu lesen. Es wechselt: x MA-NA AZAG-UD *la-bi-*[. . . . . *t*]*i-šú* Z. 7 und x MA-NA AZAG-UD Ù(?)-*šú* Zz. 4, 23 und 26. Zur phonetischen Schreibung ist zu bemerken, daß sie noch AJSL. XXX, 65, RS. 1 vorliegt: 19 GÍN AZAG-UD *la-* . . . . . *-tam* [auch hier ist das mittlere Zeichen unsicher, könnte *bir* sein]. Diese Stelle sichert die Bedeutung „öffentliche Steuer". Denn es handelt sich auch hier um eine an einen *tamkaru* „Finanzer" zu leistende Zahlung, für die eine Sklavin zum Pfand genommen wird. Weiter lehrt diese Stelle, daß eine appositionelle, nicht eine Genitivverbindung vorliegt. Was nun die ideographische Schreibung betrifft, so ist es sehr wahrscheinlich, daß an Stelle des unsicheren Ù (= ŠI + LU) vielmehr die in diesen Texten gewöhnlich für den Begriff „Steuer" verwendete Zeichenverbindung ŠI-DI zu lesen ist[1]). Diese Wahrscheinlichkeit wird noch verstärkt, wenn wir Nr. 70, 28 mit unseren Stellen vergleichen: *šumma* AZAG-UD ŠI-DI-*šú-nu lā uštābilu* usf., wobei das Suffix *-šunu* sich gleichfalls auf *tamkari* bezieht, also genaueste Entsprechung. Wir lernen somit für sumerisch igi-sa „Steuer", das als *igisû* entlehnt wurde, nun auch ein semitisches Äquivalent kennen, *la . . . tu*, wenn U. die Spuren des Originals richtig gedeutet hat, möglicherweise *labirtu*, wobei auch die Bedeutungsentwickelung verständlich wäre.

Nr. **21**. Das zweifelhafte Zeichen in Z. 5 ist sicher LAL + U, vgl. VS. IX, 22 passim. Als Lesung ist *ribbatu* wahrscheinlich, denn sumerisch la(l)-u, la-u ist nach den zahlreichen von Poebel, OLZ. XVIII (1915), 76 angeführten Stellen[2]) = *ribbatu* und die Einsetzung dieser Lesung für LAL + U paßt sehr wohl zu Stellen wie Nr. 56, 5, wo *ri-ib-ba-a-tim šá ṣêni* eine den Hirten obliegende und wahrscheinlich dem Oberhirten abzuliefernde Leistung ist, ebenso wie an unserer Stelle der Oberhirt die *ribbatu* der ihm unterstehenden Rinder in Händen hält, deren Wert (*kîma*) er jedoch in Getreide nach der Reichshauptstadt sendet. Der ungefähre Sinn von *ribbatu* — oder ist nach den von Poebel, l. c. zitierten Stellen auch für den Sing. *ribbātu* anzusetzen? — ließe sich demnach schon nach diesen beiden Stellen bestimmen, wobei zu berücksichtigen ist, daß das Vieh, von dem die *ribbatu*-Abgabe geleistet wird, staatliches Eigentum ist. Ob sich für *ribbatu* sonach „Ertragsabgabe der staatlichen oder Tempelhirten, bzw. Feldinhaber usf." als Bedeutung festhalten läßt, muß nach den anderen Stellen ge-

1) Ù allein ist ja auch nicht = *lâbiru*, sondern Ù.BA.

2) Unser Ideogramm, welches einfach Wiedergabe der sumerischen Aussprache ist, findet sich freilich nicht in den von Poebel verwerteten Listen, nur die ähnlichen: LAL.KAK, LÁL.KAK, LÁL.A.

prüft werden. In Betracht kommen: VS. IX, 22 (Hamm. Ges. 818): LAL + U in Getreide bestehend, vom Gartenertrag geliefert (*ša inbim*), als Lohn für Sesampflücker eines (staatlichen?) Feldes verausgabt; VS. IX, 7/8 (Hamm. Ges. 1073; Schorr, Altbab. Rechtsurk. 75/75 A): von nicht näher zu bestimmenden Gegenständen[1], die der Königstochter gehören, aber einer Familie (also wohl erblich)[2] überlassen sind (*ana mārē* NN. *iššaknu*), wird *biltum ū ribbatum* (Var. *ribbazza*, sc. der *biltu*) an den Palast geleistet[3]; VS. VIII, 116, 7 unklar; Brief Nr. 61, 8: die von einer Familie in Getreide zu leistende *ribbatu* wird von einem *muzzaz bābim* eingetrieben. Überaus häufig findet sich unser Begriff in den Listen der Kassitenzeit, stets mit dem durch Poebel, l. c. bezeugten Ideogramm LÁL-KAK geschrieben, s. Torczyner, Altbab. Tempelrechn., Index, S. 120 (häufig insbesondere die *ribbatu* der *nāqidē*, aus Wolle bestehend). Der Begriff wurde von Torczyner mehrfach besprochen (l. c. 11: 52; ZDMG. 67, 143. 144) und als „Fehlbetrag", „Rest" gedeutet. Der eigentliche Grund zu dieser Deutung, eine den Zeichen LÁL-KAK unterlegte Lesung *maṭū* oder ähnlich, ist jetzt nicht mehr stichhaltig. Dagegen scheinen die ZDMG. 67, 144 angeführten Stellen, wo der gesamte Betrag der Wolle (*ummatu*) in *maḫru* und LÁL-KAK zerfällt[4]), ja letzteres Ideogramm direkt mit ÍB-TAT (= *riḫtu* „Rest") wechselt, sehr stark für die gegebene Deutung zu sprechen. Trotzdem wird man nicht annehmen dürfen, daß ein und derselbe Begriff („Rest") in denselben Texten durch zwei gänzlich verschiedene Ideogramme ausgedrückt wird, sondern LÁL-KAK wird vielleicht auch hier speziellere Bedeutung, etwa „noch zu leistende Abgabe" haben, wonach dann möglicherweise auch die oben aus den altbabylonischen Texten erschlossene Bedeutung zu modifizieren sein wird. Da auch die Etymologie von *ribbatu* (es käme wohl zunächst ריב in Betracht) unklar ist, kann nur eine genauere Untersuchung der kompetenten Texte zu sicherem Ergebnis führen.

Nr. **32**. Zz. 6 und 18 findet sich der seltene Beamtenname lù ŠU-DÍM = *ša umāši*. *umāšu* ist nach seinem Ideogramm ŠU-KAL und der Glosse liru(m), bezw. gubru(m) Synonym von *abāru* (s. HWB. 9[b]; oft neben *dunnu* HWB. 9[b], neben *umāšu* V R. 47, 19[b][5]), nach V R. 47, 20 = *emūqu* „Stärke"), weiter syn. *emūqu* (SAI., 5187), *šapāṣu*, *šitpuṣu* „fest umklammern" (HWB. 681[b],

---

1) Das betreffende Ideogramm noch nicht zu deuten.

2) Auch VS. IX, 22 ist die *ribbatu* von einer Familie zu leisten.

3) Es fällt nicht ins Gewicht, daß die Erben, auf denen die Abgabe lastet, gegen Entschädigung einen Dritten zur Leistung verpflichten.

4) Auch BE. XV, 141 LÁL.KAK neben *maḫru*.

5) Auch Weidner's Astrolab B, Kol. II, 15: *ú-ma-aš ú-ba-ri*, Ideogramm KAL.ŠU.DIM.ŠU KAL-ma. Die Glosse VR. 47, 20b mir unverständlich.

SAL., 5191)[1]), *kirimmu* „Klammer“, „Spange“ (des Kleides)[2]). Der Begriff „Festigkeit“ (bezw. „festhalten“, „fest machen“) liegt allen diesen Bedeutungen und insbes. dem gemeinsamen Ideogramm ŠÚ·KAL zugrunde. Für die weitere Bedeutung von *umāšu*, die dem Ideogramm GIŠ·GÍR·A·ŠAG·GA entspricht und in Nr. 137 und 138 unserer Briefe vorliegt, ist das syn. *kirimmu* heranzuziehen, auch hier handelt es sich um Klammern, die als Fußfallen gegen feldplündernde Tiere angebracht wurden, wie ähnlich schon Delitzsch HWB. 93[a] angenommen hat. Der Beamte *ša umāši*, nach IV R 21, Nr. 1 (B) Obv. 32/34 (HWB. 93[a]) wohl als Türwächter verwendet, mit Spangen zum Festnehmen der Verbrecher versehen?

Nr. **35**, 18. *dūršu nuḫatimmum*, vgl. Nr. 39, 11 u. 16: *dūršu išakkum*; *ša dūršunu išakkū*. *dūru* möchte ich konkreter als „Geschlecht“, bezw. „Geschlechtskette“[3]) (wie hebr. דּוֹר) fassen und auf die Erblichkeit des Amtes in der Familie beziehen, die bei dem letzteren Beruf auch durch das häufige *mārē* PA·TE·SI befürwortet wird. In beiden Briefen handelt es sich sonach um Angehörige einer erblichen Zunft, die unberechtigterweise unter die *rēdē* eingereiht und wieder reklamiert werden. Nr. 39, 15 ff. etwa zu übersetzen: „Auch hat Sin-ili mit eigenem Munde, ebenso wie (oder „da“) sein Geschlecht *iššakku* sind[4]), sich selbst (als solchen) klargestellt.“ Vgl. noch VS. IX, 188, 5.

Nr. **38**. Der Berufsname in Zz. 6, 13, 19 (ebenso Nr. 6, 4 und 19) ist nicht KA·ZÍD, sondern KA·LU zu lesen[5]). Denn KA·LU findet sich, ebenso wie in unserem Texte, neben dem Berufsnamen IŠ (= *kizū*) auch CT. XXIV, 31, 94, ferner wird durch VS. XIII, 104, III, 31 f. (vgl. V, 11 und 14) bestätigt, daß die KA·LU Untergebene der IŠ waren. Vgl. noch Torczyner, Bab. Tempelrechn., Index 119.

Nr. **39**, 7. *tarṣū* wie häufig *tariṣ* in den assyrischen Briefen = „geeignet“.

Für Zz. 11 ff. siehe zu Nr. 35.

Nr. **42**. Die Lesung *palagDa-ma-nu-um* Z. 4, 7 und 9 dürfte feststehen, sonach hat dieser Kanal wohl nichts zu tun mit dem *nār Da* (oder *Ṭa*)*bānu*, welcher in der Gegend von Dēr gelegen

---

1) Dazu *šapṣu*, *šipṣu* „stark“, „mächtig“.

2) Das Wort wurde zu Unrecht als Körperteil erklärt, s. Holma, Körperteiln. 47; bz. die wiederholte und stereotype Verbindung mit *rummū* „lockern“, *paṭāru* „lösen“, *uššuru* „losmachen“ der Spange. Auch das parallele *didu* (Jensen KB. VI, 1, 429) danach zu verstehen.

3) *dūru I*, wie längst angenommen, ebenso wie *dūru II* auf die Bedeutung „Kreis“ zurückgehend (s. Ges.-Buhl[16], 159[a]); *dūr dāri* eigentl. „kreisende (Geschlechts)perioden“; *dāriu* Nisbe-Bildung von *dāru*.

4) Wäre *kīma* Präposition, müßte doch *du-ri-šú* stehen.

5) Die King'sche Kopie bietet KA.DUR.

war (s. Hommel, Grundr. 296; Hinke, Bound. Stone 220; King, Bound. Stones 5 f.) und nunmehr auch aus altbabylonischer Zeit durch das Datum des 32. Jahres Samsu-ilunas bezeugt ist. Letzteres lautet nach VS. XIII, 105. RS. 12: mu DUR(!) ÍD · KIB[1]) ù Dà-ba-an mu-un-ba-al[2]).

Nr. **43**, 5 f. KUN · ḪI · A · ÍD . . . KA · ÍD · ÁŠ + ÁŠ[KI 3]), hier liegt der Gegensatz kun und ka des Flusses vor, wie Nouvelles Fouilles de 213 Kol. I ka-ba . . . kun-ba; Langdon, Drehem Nr. 49, Obv. 11 f. ka-id-azag[-ga] | kun id-azag-ga (vgl. Witzel, Verbalpräformative, in BA. VIII, 10[1]; Landsberger, Kult. Kalender 61[7]). Der „Mund des Flusses" ist nach zahlreichen Stellen = „Mündung", der „Schwanz" des Kanals dürfte das dem ka entgegengesetzte Ende des Kanals sein. Nach Thureau-Dangin, ZA. XVIII, 130[2]; SAKI. 46 Anm. d (auch Sargon 34[5]) ist das kun eine Art Reservoir.

Nr. **47**, 5. *ša ana šiprim epēšim isḫu[ni]kkum.* Diese Stelle ist zusammenzustellen mit Nr. 51, 4: MÁ · NI · DUB · ḪI · A *ša bēli isiḫam* und Nr. 74, 4 ff.: MÁ · NI · DUB 1 GUR *nemetti ākil malaḫi . . . ana še'im šá ēkallim* [. . .]-*im i-si-ḫu-*[*ú-š*]*ú*; ferner VŠ. VII, 43, 1 ff. (Hamm. Ges. 109): 4½ *šiqil kaspim i-si-iḫ-ti* A *šá kār Uruk*[KI] *ana* NN. *ana eṣēdim i-si-ḫu-ú-šú* (folgt MU · DU · A, *namḫarti* des *warki kār Uruk*[KI]); CT. IV, 31[b], 1 ff. (Hamm. Ges. 85; Schorr, Altbab. Rechtsurk. 66): 1 *šiqil kaspim šīm* 3 *ṣubāt* ŠÚ · GI · NA *ša bīt* [il]*Šamaš esiḫti* A *a* B *mārē* NN. Der sich namentlich aus den Briefstellen deutlich ergebende Sinn von *esēḫu* ist: „jemand eine (öffentliche) Leistung auflegen", die Leistung selbst heißt *esiḫtu*, sie wird für den König selbst, das *kāru*, den Tempel geleistet und besteht in der Stellung von Arbeitern (Nr. 47), Frachtschiffen (Nr. 51 und 74), aber auch in Geld. Letzteres ist jedoch nur eine Ablösung, einmal für einen zu stellenden Erntearbeiter, das andere Mal für zu liefernde Gewänder[4]). Die *esiḫtu* ist sonach keine Geld- oder Naturalienabgabe, sondern eine je nach

1) So wohl für [íd]DUR . KIB, vgl. den Personennamen *A-pil-*[íd]DUR(Br. 3329) . KIB VS. XIII, 3/3a, Vs. 11. Dazu wohl auch der Königsname *Ša-*DUR . KIB, Poebel, Hist. Texts 134.

2) Möglicherweise auch im Datum von Warka 94 vorliegend. Ss. auch den Personennamen *Dà-ba-num-ra-bi* VS. XIII. 100, Rs. 10 = 100a, Rs. 7.

3) Dieser Fassung (ÁŠ + ÁŠ Pluralzeichen, vgl. zu Nr. 135, KI Ortsdeterminativ) wird gegenüber der Annahme eines sonst unbekannten Kanals Ḫalki der Vorzug zu geben sein.

4) In dem Ausdruck *gāti . . . nasḫat* CT. VIII, 31[b], 8 muß nicht notwendig ein Hinweis auf Bürgschaft gesehen werden, er bedeutet wahrscheinlich nur das Übergehenlassen der Verpflichtung an einen Dritten, in unserem Falle den Kleiderlieferanten (zu einem ähnlichen Sachverhalt s. ob. zu Nr. 21, Anm. 3), so daß die Brüder, denen die Leistung obliegt, nichts mehr damit zu tun haben (zu diesem ungefähren Sinn von *gāti . . . nasāḫu* s. Nr. 230, 10 in Ungnad's Übersetzung). Zu dieser Redensart in Schuldtafeln vgl. Koschaker, Bürgschaftsrecht 24 ff.

dem Stande des leistenden Beamten oder Bürgers verschiedene Liturgie[1]).

Z. 10. Darf [SA]G · NIG · GA = *rēš namkurri* (Brief Nr. 259, 31; Ungnad, Hamm. Ges. II, 154; Thureau-Dangin, Invent. de Tello I, 19; Torczyner, Tempelrechn. 17 ff.; ZDMG. 67, 141) mit Torczyner, WZKM. XXVII, 451 ergänzt werden?

Nr. **48**, 10. *rigimtam*, vgl. VS. VII, 47, 10 1 *subāt ri-gi-im-tum*, hier Zugabe zum Mietslohn. Das Determinativ ist nicht sicher, das betreffende Zeichen kann ebensowohl = *šiqlu* sein, aber mit Rücksicht darauf, daß ein die Kleidung des Mietlings betreffender Passus sich in zahlreichen Personenmietskontrakten findet, ist obige Lesung wahrscheinlich. Dann gewiß hebr. רקם „buntwirken", רִקְמָה „Buntgewirktes" zu vergleichen.

Nr. **51**, 6. *adīni*; noch Nr. 161, 27; dazu wohl Rm. 201, 12 (Pinches, Texts 2): *un-nu-ut a-din-nu ul i-šaq-qam-ma*[2]); JRAS. XVII, 65, Kol. I, 17 (nach Poebel, Gramm. Texts 63): *a-di-ni* = nu-ub-da. Die von Ungnad dem Sinne nach vermutete Übersetzung „bisher" trifft gewiß das Richtige; vgl. Torczyner, WZKM. XXVII, 448; danach entspricht es dem spezifisch assyrischen *udīni* (Ylvisaker, Zur Grammatik 57), wie dieses stets mit der Negation verbunden. Vgl. noch Rm. 274 + 120, Rs. 1 (MVAG. 1898, 232).

Nr. **52**. *iṣ* AB · BA lies *abbu* nach UPMBS. II, 1, Nr. 69 passim (vgl. Torczyner, ZDMG. 67, 144), nach dem Ideogramm (= *šību*) vielleicht einfach „alte Stämme". Vgl. Gudea, Cyl. A, XV, 16. Diese, von mäßiger Dicke und Länge, dienen als Arbeitsmaterial der *gurgurri*, die sonach nicht ausschließlich Metallarbeiter sein können. Da der *gurgurru* (URUDU · NAGAR) eine Abart des *naggaru*, nach dem Aramäischen „holzbearbeitender[3]) Kunsthandwerker", ist, liefert er wohl kombinierte Holz- und Metallarbeit[4]). Die Hölzer

1) Auch das bekannte *isiḫ*, Var. *isḫit nūnu*, dazu ŠU.ḪA *is-ḫa-tim* CT. 27b, 4, ist möglicherweise die Fischereiabgabe, denn ZAG.ḪA, auch ZAG (Lesung essad) = *isḫu* (*ša* [*nūni*]), SAI. 4673; Delitzsch, Sum. Glossar 38, der zugehörige Beamtenname ZAG.ḪA (Lesung essad, vgl. Thureau-Dangin, SAKI. 46 Anm. k) dagegen = *mākisu* („Abgabeninspektor" o. ä.) nach Thureau-Dangin, RA. VII, 185. — Das gleiche Verb liegt auch in *esēḫu*, *isiḫtu*, *mēsiḫtu* (Meißner, MVAG. 1907, 148) vor. Das Ideogramm GI (sonst = *apālu*) könnte auf einen allgemeinen Sinn „Leistung" weisen. Ob das *duppu isiḫti* bei Meißner l. c. mit dem *duppu siḫtim* der altbabylonischen Urkunden (Schorr, Altbab. Rechtsurk. XVII) vereinerleit werden kann, müßte untersucht werden. Verfehlt ist jedenfalls die Konfundierung unseres Verbs mit *nasāḫu* (Schorr, WZKM. XXIV, 450 und Torczyner, ebd. XXVIII, 447).

2) „ist blaß, steht noch nicht hoch".

3) Dies stimmt auch für das Assyrische nach IV R², 18 Nr. 3, Obv. I, 42 f. und ebd. 40 Nr. 1, Kol. IV, 5.

4) IV R², 40 Nr. 1, Kol. IV, 2 (vgl. Zimmern, Neujahrsfest 149 ff.; jetzt auch Jensen, KB. IV, 2, 28) werden freilich *aban nisiqtu* und *ḫurāṣu* dem *gurgurru* als Arbeitsmaterial zugewiesen, doch ist er von dem *kudimmu* „Metallbearbeiter" (Z. 6) unterschieden. Nach Hrozný, Ninrag 30, 19 ist *imṭū* (giš-dubbin) das Gerät des *gurgurru*.

werden *ana šikir maggari* geliefert, darin kann man den zu erzeugenden Gegenstand, aber auch das zur Bearbeitung dienende Werkzeug vermuten. Bei letzterer Fassung liegt es nun nahe, in *maggaru* das nom. instr. zu *naggaru* zu sehen (so Figulla, OLZ. XVII (1914), 177). Nach der obigen sicheren Deutung von *naggaru* kann dies nur eine Art Beil sein, *šikir* dann = *šikrum ša paṭri*, d. h. „im Sinne von Beil" (HWB. 661)[1]).

Nr. **67**, 25. Zu Ē-dikud-kalama, das nach unserer Stelle in Sippar zu lokalisieren ist, vgl. CT. II, 1, 29 = 6, 39; auch diese Stelle spricht für ein Šamašheiligtum dieses Namens auch in Sippar.

Nr. **75**. Ein Kompetenzstreit zwischen Tempel- und Staatsbehörde. *ana ṣibūt ēkallim aịaītim* Z. 29 besser: „auf Grund welcher kgl. Ordre" (Frage)[2]).

Nr. **76**. Nach Hrozný, Getreide I, 173 f. ist *pīḫu* eine Biersorte. Der *amēl* DIN-NA, der an unserer Stelle Lieferant des Getränkes ist, noch an folgenden Stellen: KAŠ *amēl* DIN-NA Küchler, Med. K. 191, II, 32; K. 71[b], III, 11; CT. XXIII, 41, 10 und 14 (vgl. Küchler, l. c. 92; Streck, Babyl. II, 49 ff.; SAI., 7479) [damit gewiß identisch KAŠ-DIN-NAM (HWB. 355; Delitzsch, Sum. Glossar 116)[3])], der weibliche Vertreter dieses Berufs *sal* KAŠ-DIN-NA Kod. Hamm. II[r], 15 und öfter, *sal* LÙ-KAŠ-DIN-NA Königsliste Scheil, VS. 9; daneben *sal* LÙ-DIN-NA Poebel, Hist. Texts 129 Anm. 4. Zweifellos = „Bierverkäufer", „Schankwirt". Das Wirtshaus als *bīt amēl* DIN-NA Babyl. I, 204, 1 (K. 6482), als *bīt* KAŠ-DIN-NA Kod. Hamm. II[r], 39 und 41. Das gleiche Element din noch in IM-GÚ-DIN-NA = *qadūt šikari* (HWB. 581), SAG-DIN = *sabū* (HWB. 419), geš-din(a) = *karānu*. Was die Lesung von *amēl* DIN-NA betrifft, so sind die in einem Syllabar für DIN bezw. *amēl* DIN angegebenen Lesungen *ḫaịịaṭu* und *muttaggišu* (HWB. 274) nicht zu verwerten, denn diese Wörter bedeuten sicher „Landstreicher", „Vagant" (zu *muttaggišu*, vgl. Jensen, KB. VI, 1, 471, der *ḫaịịaṭu* ist ein *mutallik mūši*, d. i. nicht „Nachtwächter", sondern eben „Vagant", die Hexe ist *ḫaịịaṭitu* ‖ *daịịalitu* „Umherstreicherin", vgl. Jensen, KB. VI, 1, 344; gegen Streck, Babyl. II, 49 ff.), auch dieser Begriff vielleicht aus obigem din herzuleiten, eigentlich „Trunkenbolde". Für *amēl* DIN-NA = „Schankwirt" möchte ich *sābi'u*, *sābū* als Lesung vermuten mit Rücksicht auf SAG-DIN (Glosse: kurun)[4]) = *sabū* (s. o.); *šikar sabi'i* Var. *sibi'i* Gray, Šamaš Relig. Texts 20, 46 bezw. 45 (jetzt KB. VI, 2, 104)

---

1) *šikru* ist Synonym von *gamlu*, s. d. s. jetzt Jensen, KB. VI, 2, 11*; an unserer Stelle, wenn richtig gefaßt, Bestandteil des Werkzeugs des *naggaru*.

2) „irgend ein" wäre *aịītimma*.

3) Für Lesungen vgl. SAI. 3508 ff.

4) Die Glosse bezieht sich wahrscheinlich nur auf SAG, welches = KAŠ.SAG.

und den Berufsnamen *awēlsābū* Craig, Rel. Texts I, 66, 8 und 19; Sm. 251 (vgl. Jensen, KB. VI. 1, 470)[1].

Z. 13. Die übertragene Bedeutung der RA. *rēša kullu* läßt sich nach den zahlreichen Stellen (vgl. auch CT VIII, 36c, 7; BE. VI, 1, 103, 14) feststellen. Die Sachen, welche dem Menschen „das Haupt halten", sind: Lebensmittel, Kleidung, Geld, also durchaus zum Leben Notwendiges. Übertragener Sinn der RA. daher: „zum Lebensunterhalt dienen", bezw. „diesen ermöglichen"[2]. — Ein ganz anderer ist der Sinn der gleichfalls festen RA. *rēša našū*, denn bei dieser sind es umgekehrt die Menschen, welche das Haupt des Gegenstandes „emporheben". So mehrfach in den Kudurru-Texten *rēš eqli našū* (Stellen bei Steinmetzer, Schenkungsurk. d. Melišiḫu 19), in den assyrischen Briefen *rēš ḫurāṣi našū* usf. (s. Behrens, Briefe 108 f.), in unseren Briefen nur Nr. 245, 28: *rēš agri liššī*, zu erschließender Sinn: „die Angelegenheit in die Hand nehmen" oder ähnlich.

Nr. 77. Wegen des Parallelismus mit *wardi* und der Verbs *arādu* (Z. 18) muß in der von U. „16²/₃ SU·E·IG" gelesenen Verbindung (Z. 5 und 13) ein Ausdruck für Personen stecken. Anstatt ²/₃ ist daher *awēl* zu lesen und weiterhin mit Dr. Walther in den bekannten Berufsnamen SU·SI·IG(!) zu emendieren. Zu letzterem vgl. Ungnad, Dilbat 68. Was freilich die Lederarbeiter mit dem Einholen der Ernte zu tun haben, ist undurchsichtig.

Nr. 78. Der König verweist die um Wasserregulierungsarbeiter Ersuchenden an die *šūt piḫātim*, d. h. „(kgl.) Stellvertreter" (s. o. zu Nr. 3). Diese sollen die ihnen (auch nach Nr. 81) unterstehenden *ṣāb birtim*[3]) in Verwendung bringen (*išakanū*)[4].

---

1) Gänzlich zu trennen ist der *amēl* DIN der assyrischen Briefe und Kontrakte (vgl. Streck, Babyl. II, 51; Godbey, AJSL. XXI, 77; Klauber, Beamtentum 8). Da stets im Zusammenhang mit Bauangelegenheiten, möglicherweise = *itinnu* (hatte TIN auch den Lautwert itin?); bs. die Verlängerung *amēl* DIN.MEŠ-*ni-ia* Harper 253, VS. 7 und den Umstand, daß das an diesen Stellen zu erwartende Ideogramm *amēl* DIM in den assyrischen Briefen nicht vorkommt.

2) Ein einziges Mal steht *rēšam kullu* von einer Tafel, welche jedoch der Erlangung einer Getreidemenge dient (Nr. 188, 23). — Die RA. *kullu rēš damiqtim* bzw. *limuttim* ist wieder für sich zu betrachten, zunächst wohl Übersetzung des sumerischen sag ... ḫaza.

3) Unsicher, ob = „Festungstruppen"? Vielleicht zu *ṣābē bēru* (HWB. 183a; Jensen, ZA. XXIV, 199), die ihrerseits wohl = *ṣābamam bi-i'-ra-am* Brief Nr. 2, 21.

4) Die Bedeutung „in Dienst stellen (von Leuten)" für *šakānu* häufig in den Briefen, daher Ergänzung von *itti* Z. 14 unsicher. Z. 18 nach Nr. 49, 12 vielleicht [*ki-ma*] *šakānim*, d. h. wohl „nach dem bei der Einstellung maßgebenden (Zahlen)verhältnis", da Nr. 49, 12 neben *ana apšitēm* (vgl. Ungnad, Hamm. Ges. II, 121) „nach dem Verhältnis" od. ähnl. Letzteres Wort wahrscheinlich zu hebr. חֶשְׁבּ „rechnungsmäßig".

Nr. **80**. Zum Wesen der *kispu* (kisega) „Klagefeier“ s. Landsberger, Kult. Kalender 5.

Nr. **81**. *babbili* = „Träger“, „Überbringer“?

Nr. **83** ff. *ana ṣitim šuṣû*. Vergleicht man mit dieser in den Briefen Nr. 83—85 wiederkehrenden Wendung die Stelle CT. VIII, 27ᵇ, 26: *a-na* ZI·GA *ú-še-zu-ú*[1]), berücksichtigt ferner, daß die aus zahllosen altsumerischen Urkunden wohlbekannte Bedeutung „Verausgabung“, „Ausgang“, vom Abgang an Vieh, Verbrauch an Getreide und Geld, opp. mu-DU, gubba „Eingang“) nach Nr. 232, 6 in der unbestreitbar richtigen Fassung U.'s auch dem babylonischen Wort *ṣîtu* zukommt, so ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit die Gleichung ZI·GA = *ṣîtu* „Abgang“, „Ausgabe“. Vgl. folgende wohl unter dem Einfluß der Babylonier stehenden Termini der Handelssprache: hebr. יָצָא „ausgegeben werden“ (vom Gelde), syr. ܢܦܩ synonym, ܢܦܩܬܐ „Ausgabe“. S. noch zu Nr. 164, 12, wo die gleiche Wendung vorliegt.

Nr. **88**, 8. *kîdu* ist als Synonym von *ṣêru* „das flache Land“ im Gegensatz zur Stadt (so schon Thureau-Dangin, Hilpr. Ann. Vol. 162, Anm. 4). Eine Weiterbildung von *kîdu* ist *kîdânu* „außerhalb der Stadt gelegen“ (Meißner, Stud. VI, 51 ff.). Auch in unserem Briefe handelt es sich darum, daß das außerhalb der Stadt gelagerte Getreide angesichts des Feindes in die Stadt hineingebracht wird.

Nr. **90**, 14. *Šita-bûri*KI „Zweibrunnen“.

Z. 19 f. *itagapšinât*, nach Mitteilung von Herrn Prof. Zimmern zu *naqâpu* = hebr. נָקַב „durchbohren“, „deflorieren“, vgl. Sm. 49 + 752, VS. 6ᵇ und folg. *ardatu ša kîma sinništi lā naqpâtu* (s. Langdon, Babyl. IV, 188); dazu K. 4355 usf., 11 f. *ardatu ša kîma sinništi zikaru lā ikipûši* (HWB. 58; Langdon l. c. 191). Ideogramm an beiden Stellen GIŠ ... GÍ. S. bereits Ges.-Buhl[15], 514ᵃ zu נְקֵבָה.

Z. 21. *išdu* für *ištu*; die gleiche Schreibung SAKI. 166, 9 (Thureau-Dangin: *iš-tûm*), ferner in den kappadokischen Täfelchen (Delitzsch, Beitr. zur Entz. der kapp. Keilschriftt. 42; Thureau-Dangin, RA. VIII, 142, 5; 145, 3; 148, 7). Es liegt nur eine graphische Eigentümlichkeit dieser ältesten semitischen Urkunden vor (vgl. das häufige *iduru* = *iturru*).

Nr. **92**, 15. *awât naditim*. In *naditim* steckt die lange gesuchte Lesung des Ideogramms SAL·ME, die ich auf Grund folgender Stellen ermittelt habe: 82—5—12, 203, Z. 31 (KB. IV, 10 f.) lautet nach der Verbesserung Ranke's, Pers. Names 186 sub *Erišti-Aja* 8: PA·GAR (= *aklum ša*) *na-di-tum*; Legrain, Catalogue des Cyl. Orient. de la Coll. Cugnin Nr. 55 (vgl. Price, AJSL. XXIX,

1) Vgl. I R 70, II, 12: *ana* ZI·GA *ušeṣṣû*.

141): NN. *na-ti-it* ^{d}KA·DI; AJSL. XXIX, 177, 4: *i-ta* NN. *na-di-tim*; VS. XIII, 6, RS. 4: *i-ta na-[d]i-tim šá* ^{ilu}*Šamaš*; BE. VI, 1, 7, 9: *ki-ma na-di-tim*; Ungnad, Briefe Nr. 125, 30: *a-ma-at na-di-ti*; ebenda 157, 11: *eqlim*^{im} *šá na-di-ti[m]*. Eine nähere Begründung der neuen Lesung erübrigt sich durch die Freundlichkeit des H. Dr. Ehelolf, der die folgende Bestätigung auf der ausschließlich Bezeichnungen für Priesterinnen enthaltenden Vorderseite des Syllabartextes VAT. 9558 entdeckte und mir mitteilte. Z. 22 f. lauten:

[. . . . . . .] ^{d}INANNA	*na-di-tu*
[SAL·] ME (lu-KUR)	〃

Außer der sumerischen Glosse liefert das Vokabular noch *šú-gi-tu*[1]) und *la-li-tu* als Lesungen für [SAL·] ME, aus den zitierten phonetischen Schreibungen ergibt sich jedoch, daß nur die erste für die altbabylonischen Rechtsurkunden in Betracht kommt[2]). Nach der oben vermerkten Variante *na-ti-it* wird man zunächst geneigt sein, das Wort als *naṭītu* anzusetzen, doch ist dies und damit die Herleitung von *naṭû* „geeignet sein" nicht sicher.

Die Auffassung der ganzen Urkunde, die bereits oben in der Einleitung als Gerichtsprotokoll, in der Ichform abgefaßt, erklärt wurde, wird durch die gewonnene Deutung beeinflußt: Wie in den anderen klaren Beispielen von Prozeßurkunden in der 1. pers. (außer Nr. 218 vgl. zu diesem Typus Ungnad, Dilbat 37) ist das „Ich" der — am Schlusse freigesprochene — Beklagte (A.), das „Er" der Kläger (B.). Dem von B. verhafteten A. macht der Richter der ersten Instanz das *nasāḫu awāt naṭītim* zur Bedingung seiner Freilassung. *nasāḫu* ist hier gewiß so zu verstehen, wie in dem häufigen *rugummē nasāḫu*, d. h. „durch Gegenbeweis (Schwur usf.) entkräften" (vom Beklagten ausgesagt); *awāt naṭītim inasaḫ* „er soll den die *n.* betreffenden Streitfall (durch Gegenbeweis) aus der Welt schaffen". Da nach Z. 35 Feld und Getreide der strittige Gegenstand sind, so liegt eine Angelegenheit des so komplizierten Besitz- und Erbrechts der Priesterinnen vor (Kod. Hamm. § 178 ff.). Zur Erläuterung scheint die Urkunde BE. VI, 1, 7 dienen zu können: *aššum . . . eqlim . . . ša Ḫanbatum* A *mār* A_1 B_1 B_2 *ū* B_3 *ula iṣabat Ḫanbatum kīma naṭītim* . . . (letzte Zeile mir unverständlich). Aus der vorletzten Zeile geht hervor, daß Ḫanbatu[3]) eine *naṭītu* ist oder im rechtlichen Verhältnis einer solchen steht, während eingangs implicite von der Möglichkeit die Rede ist, daß ein Dritter drei Leute wegen des Feldes der *n.* „packt" — der gleiche Ausdruck wie in unserer Urkunde; der genügend erörterte Sinn von *ṣabātu*

1) Das Verhältnis von *naṭītu* und *šugītu* bespreche ich in einem eigenen Artikel.

2) Auch an der Maqlû-Stelle (s. zuletzt Thureau-Dangin, RA. IX, 21[1]) ist, wie ich anderwärts zeige, vielmehr *na(!)-di(!)-tum* zu lesen.

3) Der Name bedeutet „die Üppige" und muß schon aus grammatischen Gründen weiblich sein.

ist: zur Durchführung der Klage festnehmen, speziell, wie deutlich in Kod. Hamm. § 151, für eine Schuldforderung haftbar machen. Die Personen, welche zur Haftung für die *naṭītu* herangezogen werden, sind nach Kod. Hamm. § 178 wahrscheinlich die Brüder als Erben der *n.*

Der weitere Verlauf des Verfahrens, dessen Protokoll unsere Tafel ist, wäre folgender: Mit dem ersten Urteil, das ihm die Beweislast zuschiebt, gibt sich A. nicht zufrieden, er apelliert an die unter Vorsitz des *šakkanakku* stehende Berufungsinstanz. Diese weist die Beweispflicht dem Kläger zu, er soll zum Beibringen der Beweisurkunde gezwungen werden, das Zwangsmittel ist nun gleichfalls die Verhaftung. Z. 31 *ušēribšūma* (vgl. Z. 12) *a-pa-zu*, für *apād-zu*, letzteres von der Wurzel פאד „gefangen setzen", die in *iptād* (sicher Prät.) Nr. 183, 9 und *tapād* (wahrscheinlich Prät.) Nr. 183, 13 (Glossar 360) vorliegt, in unserem Texte parallel *ipḫi* Z. 13. S. auch zu Nr. 238, 25.

Von der Beibringung der Urkunde ist nicht weiter die Rede, offenbar vermochte dies der Kläger nicht. Der Schluß ist hinsichtlich seines Zusammenhangs wegen des unverständlichen *ú ma am šá-ti-i-ma šá* (= *ūmam šatima ša* „an diesem Tage war es, daß . . ."?) ganz unsicher. Jedenfalls kann die letzte Zeile: *eqlam ū šē'am lā tanadin* nicht als gänzlich zusammenhanglose briefliche Mitteilung an einen Dritten aufgefaßt werden, sondern man wird darin, nach Analogie der anderen Protokollurkunden, das Ergebnis des Verfahrens vermuten dürfen. Da nun für eine 2. pers. sing. eine Beziehung unmöglich aufzufinden ist, so wird man, weil es sich nach Z. 15 um eine Streitsache der *naṭītu* handelt (s. o.), es vorziehen müssen, *tanadin* als 3. fem. auf diese zu beziehen. Daß zu dem „ich" und „er" der Urkunde noch ein „sie" hinzutritt, wird nicht befremden. Der zu konstruierende Sachverhalt wäre der, daß der behauptete Anspruch des Klägers auf das Vermögen der *naṭītu*, für den der Beklagte haftbar gemacht wird, nicht zu Recht besteht.

Nr. **93**, 10. Gewiß einfach [*ap*]-*ta-gi-iz-zu-nu-ti* = *aptaqidšunuti* „ich habe sie übergeben" zu ergänzen.

Nr. **95**, 13 u. 20. *abbuttum* (*apputtum*) ist nach VAT. 244, II, 7 (vgl. Jensen, KB. VI, 1, 313) ideogrammgleich mit *anumma* „sogleich", und *lā teggum* „zögere nicht" (die letztere Gleichung wird auch aus einem unveröffentlichten Vokabular von Ebeling bei Ungnad, Glossar s. v., bestätigt). Daraus ergibt sich mit Sicherheit die Bedeutung „unverzüglich". Vgl. auch Zimmern, GGA., 1898, 815[1]).

Z. 18. Ein Wort *ṣarratu* bezw. *ṣartu* „Feindschaft" ist mit

1) *idka idin* Z. 14 faßt Ungnad wohl mit Recht als feste Redensart; da parallel *šuddin* „laß (dir) geben!" vielleicht einfach: „halte deine Hand hin!" (um einzunehmen).

Jensen, LZBl., 1913, 512 nicht nachzuweisen, vielmehr ist *zarratu* (*zartu*) zu lesen und alle zu einem hypothetischen *ṣarratu* gerechneten Stellen dem bekannten *sarratu* (*sartu*) gleichzusetzen, welches = „Falschheit", „Lüge", opp. *kettu*[1]). Demnach *ina zartim lā tēnimeda* „mit Lüge vereiniget euch nicht" (?), „einigt euch nicht in schwindelhafter Absicht" (?); vgl. Nr. 107, 28 f. *ana mīnim zartam tašaparam* „warum schreibst Du mir Unwahrheit?"

Nr. **101**, 5. *Sumu-abum itti Puttatim pūzzu utebbib*; *itti* ist hier wohl so zu verstehen wie bei *šāmu*, *liqū itti*, d. h. es bezeichnet die Person, mit der eine Handlung vorgenommen wird, dann ist Puttatum der Freigelassene, Sumu-abum der Freilasser. Dieser kann nun, umsomehr als in dieser Zeit die Königsnamen anderen Personen nicht zu eignen pflegen, sehr wohl der König selbst sein. Daß *šarrum* zum Königsnamen nicht hinzugesetzt wird, ist in den Texten dieser Periode das gewöhnliche. Damit wären die Briefe Nr. 96—108 zeitlich festgelegt.

Z. 20. *pūz[zu] ībi[b]*, syntaktisch genau: „er ist rein in bezug auf seine Stirn", (gegen Nachtr. S. 450; „war rein" gibt keinen Sinn). Diese Art Konstruktion aus den Geburtsomina genügend bekannt.

Nr. **102**, 12. Lies wohl *i-šá-a-m[u]*.

Nr. **106**, 7 u. 18. Was das *z/s/ṣupp(bb)ū* des Feldes ist[2]), das nach Z. 18 vor dem *erēšu* erfolgt, ist unklar. Das nur syllabarisch bezeugte *ṣibū* syn. *lamū* (HWB. 558[a]) ist gänzlich unsicher[3]). Auch das von der Verfertigung bildlicher Darstellungen gebrauchte *ṣubbū* (Nabd. Konst. X, 37; Maqlū VII, 58 u. 65, vgl. Langdon, Neubab. Königsinschr. 286) kann nicht vorliegen[4]). Vielleicht einfach mit Ebeling = „besehen".

Nr. **111**, 11. *ištuma ṣibtu i-šá-aš-su-ú*. Der nom. plur. *ṣibtu* und das nach *ištu* zu erwartende Präteritum befürworten es, *i-šá-aš-su-ú* als für *iššassū* (IV, 1) stehend aufzufassen. *šasū* ist term. techn. für das Einfordern einer Leistung durch den *mušaddinu* oder *šēsi ēkallim*, so CT. VI, 37[c], 9; CT. VIII, 11[c], 9; 21[a], 10; 30[b], 9; VS. IX, 7, 19 = 8, 20; AJSL. XXIX, 169, 9. Sonach zu übersetzen: „Nachdem die Zinsen eingefordert sind, zerbrich seine Tafel"[5]). In der gleichen Bedeutung wohl noch Brief Nr. 262, 3.

1) Etymologisch vielleicht zu arab. سِرّ „Geheimnis" zu stellen, eigentlich „Heimlichkeit".

2) Auch Z. 16 vielleicht einfach *iq-lam* (!) zu lesen. Sollte in *A-ku-ul-ṣi-la-al* Z. 5 „Iß (und) schlafe" der etwas unpoetische Name des Feldes stecken?

3) Anstatt des l. c. zu diesem Verb geführten *ṣubbū* und *tiṣbū* ist vielmehr *ṣubbutu* und *tiṣbutu* zu ergänzen.

4) Der Zusammenhang dieses Verbs mit dem bautechnischen Ausdruck *šutesbū* ist unsicher.

5) *šasū* wird sowohl mit *ana* als mit dem Acc. des Objekts konstruiert.

Nr. **113**, 12 f. *dubub* dürfte auch hier = „Klage führen“ sein, denn die Redensart *nazāzu ina muḫḫi* (*eli*) NN. (Z. 14) ist gewiß zu verstehen nach der aus den Omendeutungen bekannten Phrase: *ēli bēl awātišu izzaz*, z. B. Hunger, Becherwahrsagung, Text B, 62 und an den daselbst S. 76 zitierten Stellen; K. 8178, RS. 29 (CT. XXX, 24) und oft [1]).

Nr. **114**, 13. *ūrum sir*, Z. 17 *kī serru*, vgl. CT. VIII, 23 [b], 12: *ú-ra-am i-si-ir*; Harpar 91, VS. 18: *ú-ri i-si-ru-šu*; *sēru* ist sonach term. techn. für die Herstellung des *ūru*; von diesem wissen wir, daß es aus Balken besteht und den oberen Teil des Hauses bildet, ungefähr mit Jensen, KB. VI, 1, 438 u. 488 = „Dach“ [2]). Das Verb liegt wahrscheinlich in *si'ēru* (HWB. 488 [b]) vor, Ideogr. ŠU · UŠ · SA. Zu letzterem ist wohl an das *ummudu* (uš) „der Balken“ zu erinnern, ferner daran, daß *si'ū* (Ideogramm ŠU · UŠ · SA), ein Synonym von *si''ēru*, eine Gruppe bildet mit *šerū* (Ideogramm UŠ; HWB. 688 [b]). Dieses wird nun gleichfalls vom Setzen der Balken gebraucht (HWB. l. c.) und hat in dieser Bedeutung das Ideogramm ÛR, wozu wiederum ÛR = *ūru* und GIŠ · ÛR = *gušūru* zu vergleichen ist. Unsicher, ob zu unserem Verb gehörig: *siru* = „Wand“ o. ä., HWB. 489 [a] und Messerschmidt, Keilschriftt. aus Assur Nr. 75, 25: *igarāti*... *ki-ma si-i-ri a-si-ir*. [S. jetzt Ungnad, OLZ. 1915, 200. K.-Z.]

Z. 14. Zu *gisallu* bezw. *gisallū* (Ideogramm GI · SAL) als Zubehör eines Hauses, vgl. Zimmern, ZA. XXVIII, 77, Z. 54 u. 79 Anm. 1 (vgl. HWB. 202 [b]); danach muß *gisallū* mit einer Art Öffnung oder Höhlung versehen sein, wozu das Verb *iḫarasū* („sie sollen graben“) gut passen würde.

Nr. **115**. Dieser Brief, welcher der gleichen Korrespondenz wie die beiden vorangehenden angehört, befaßt sich gleichfalls mit einer Bauangelegenheit, ba. *i-ti-ni* „Bauleute“ Z. 13 [3]), *itinnam* Z. 23, *bītam*, *papaḫam*, *igaru* (? GIŠ · ZI-*ru*; oder *izzīru* von dem eben besprochenen *sēru*?) Z. 14, *išartum* Z. 15 = *išīrtum*? Wegen des schlechten Erhaltungszustandes nicht genauer zu interpretieren.

Nr. **125**, Z. 30. *a-ma-at na-di-ti* „die Magd der Priesterin“ (s. oben zu Nr. 92). Die an drei Stellen von Ungnad angenommene Schreibung *a-ma-at* für *awāt*, welche in altbabylonischen Texten ungewöhnlich wäre, trifft nicht zu, s. zu Nr. 127, 10 u. 228, 30.

Z. 32. Lies mit Ungnad, Glossar 398 *šá šú-ti-i*; *šutū* ist nach V R 14, 43 [b] ein bestimmter Wollstoff, möglicherweise von *šatū* „weben“ abzuleiten (s. zu Nr. 167).

---

1) Der Passus unseres Briefes ist sonach etwa folgendermaßen wiederzugeben: „deine Lippen mögen gut sein (d. h. du mögest gut sprechen), wenn du ihm im Prozeß entgegentrittst“.

2) Zweifel an dieser Ansetzung kann erwecken K. 3711 + K. 5245, 8 (unveröffentlicht): *ūr bīti a-šar sisē* [. . . .]; ba. auch die Inschrift *Aššur-rēš-iši*s (Annals of Kings of Ass. 21, 10), wonach das *ūru* eines nicht näher zu bestimmenden Bauwerks 15 Ziegelschichten unter dem *gabdibbu* lag.

3) Lies: *šá i-la-ku*(!)-*ú*(!)-*nim*(!)?

Z. 29 ff. sonach zu übersetzen: „(Die Person), welche Dir die Tafel überbringt, d. i. eine Magd der Priesterin, laß ein Stück Kopfbinde aus . . . -Wollstoff und ein Siegel aus Lapislazuli unserer Braut überbringen“. An sich könnte *kallatu* sowohl „Braut“ als „Schwiegertochter“ sein. Da jedoch nach Z. 7 ff. der Vater der *kallatu* noch die Entscheidung darüber hat, in welchem Hause sie wohnen, d. h. welcher Familie sie angehören soll, ist die Fassung als „Braut“ wahrscheinlich. Dann könnten aber Kopfbinde und Siegel die Symbole für den Übertritt in die Frauenschaft sein.

Nr. **126**, 19. *kaspum kaspam lirdi*; diese Stelle kann für ein *ridû* „Zins tragen“ o. ä. nicht angeführt werden, gegen Langdon, AJSL. XXIX, 214. Auch die beiden anderen von L. zitierten Stellen sind überaus unsicher. Der Sinn des dunklen Ausdruckes „das Geld soll dem Gelde folgen“ ist vielleicht der, daß der Redende verspricht, im Falle er die Unwahrheit gesagt hat, den gleichen Betrag noch einmal zu zahlen.

Z. 29. (*kaspam . . .*) *šá e-li-tim ù wa-ri-tim šušqilšu*, vgl. Nr. 147, 16 ff. *elûtim u warittim kaspam ušašqalanni*. Es liegt natürlich der Gegensatz von *elû* und *warādu* zugrunde; wie ein Vergleich der beiden Stellen lehrt, bezieht sich die eigentümliche Redensart auf einen darzuwägenden („zu zahlenden“) Geldbetrag. Vielleicht ist das talmudische עוֹלֶה וְיוֹרֵד zum Vergleich heranzuziehen, dieses bezeichnet eine Tempelabgabe, die (je nach dem Vermögensstande des Opfernden) hoch oder niedrig bemessen wird. So vielleicht auch hier: „Betrag, ob hoch oder niedrig“ (d. h. wieviel eben da ist). Freilich ist עָלָה im Talmud auch sonst als „hoch im Betrage sein“ belegt, während im Babylonischen sonst *elitu* als „Mehranteil“ (des ältesten Sohnes bei der Erbteilung) bekannt ist, was jedoch nicht unbedingt für die Annahme einer Bedeutung „mehr wert sein“ für *elû* spricht. [S. jetzt Torczyner, OLZ. 1915, 203. K.-Z.]

Nr. **127**, 9. *i-na zi-ba-ti-ši-na a-ma-at* usf. Die Ungnad'sche Übersetzung bietet nicht nur die Schwierigkeit *amât* für *awât*, sondern führt auch zu der Inkongruenz *amât* (sing.) . . . *šakna*. Daher besser zu fassen: „Aus Sehnsucht nach ihnen sterbe ich; die Goldringe sollen bereit gelegt werden!“ (es folgt: „auch 5 Minen Silber in Ringen lege für sie bereit!“).

Nr. **128**, 8. Ein *šaḫâtu* „zürnen“ ist für das Assyrisch-Babylonische nicht genügend nachgewiesen. *šaḫâṭ ṣiri* (bezw. *nêši*) ist vielmehr das „Anspringen“, d. h. Überfall durch Schlange oder Löwen (vgl. Jastrow, Relig. II, 366, Anm. 9); auch *ina šuḫut libbija* (HWB. 651 a) wird sich von *šaḫâtu I* (‖ *nakâtu*, *adâru*, auch Brief Nr. 238, 41; wegen der Schreibung *šá-aḫ-ṭu* besser als *šaḫâṭu* anzusetzen) ableiten lassen, wenn wir für dieses die Grundbedeutung „aufgeregt sein“ ansetzen, demnach unsere Stelle: „wegen des Sesams bin ich in Aufregung versetzt worden“.

Z. 15. *uḫînu* = „Dattel“ s. zuerst Zimmern, GGA. 1898, 818,

jetzt Meißner, Stud. VI, 40. Das Verb wird besser *ú-ra-ki*(!)-*ib* zu lesen sein, da dies ein bekannter Terminus der Dattelkultur ist, = „befruchten" oder „pfropfen" (Kod. Hamm. XVI, 61 u. 72; XVII, 8; vgl. Jensen, LZBl. 1913, 512; Meißner, l. c.). Sonst begegnet der term. techn. *šakānu* in Verbindung mit *uḫinu*, s. zu Nr. 187.

Z. 18f. Für den Schluß möchte ich folgende Lesung und Übersetzung vorschlagen: *elī* ^d^*Šamaš bīlkiušēda* „Geh hinauf (nach dem Folgenden wohl: in den Tempel; es ist die Antwort auf die Anfrage Z. 9: *a-na-ku e-li-i-i* „soll ich hinaufgehen?")! Šamaš, dein Herr, wird es offenbaren" (sc. wo der verloren gegangene Sesam ist; *ušēda* „wissen lassen"; gegen ein ודה „festsetzen", s. Jensen, KB. VI, 1, 346; die Schreibung *bi-il-ki* für *bēlki* freilich sehr auffällig; auch *elī* sonst stets von לאה herzuleiten).

Nr. **129**, 22. *iqtadunini* wohl für *iqtadadunini*, wie *qadāniš* für *qadadāniš* (Ungnad, OLZ. 1908, 536) „hat mich niedergebeugt" (plur.); *qadādu* dann transitiv, wofür auch *appi aqdud* Nr. 92, 27 spricht.

Z. 23. *ērišī iāma* „mein Wunsch ist: irgendetwas" (vgl. Nr. 272, 35: *minam*(!) *ēriška*) zu *iāma* = *aiama* vgl. Nr. 168 *iāma šūbilam* „irgendetwas schicke mir!"; auch Nr. 242, 32; dazu vielleicht auch CT. VI, 38^a^, 22: *šá ia-am-ma-a* „gehört irgendjemand (anderem)"; s. noch zu Nr. 203, 7.

Nr. **130**, 8. *ḫattum ša bēltiia eliia nadiat.* Wie Ungnad selbst im Glossar bemerkt, kann *ḫattu* „Furcht" nicht gen. fem. sein, daher *ḫ.* = „Stab", wohl als Symbol der Herrengewalt. Zum Vergleich heranzuziehen und nach unserer Stelle zu verstehen ist die Verwünschung VS. VII, 67, 22f. (vgl. Ungnad, Dilbat 3): *ḫattu ša Kukka-Našer ina muḫḫišu liššakin* „der Stab des K. (= *sukkalmaḫḫu*) sei auf ihm!".

Z. 16. Über *ašariš wašābu* s. zu Nr. 186, 7.

Z. 18. Im Hinblick auf die orthographische Fehlerhaftigkeit dieses Briefes dürfte in *alālikim* tatsächlich eine Verschreibung für *alākikim* vorliegen.

Nr. **131**, 26. *nazqāku*; *nazāqu* und *niziqtu* bedeuten, wo immer sie vorkommen, einen seelischen Affekt: „Ärgernis", „Kummer", so Nr. 160, 10f. *ul āmurkī mādiš azziq* „da ich dich nicht sah, habe ich mich sehr geärgert" (folgt: „Sende mir Nachricht über dein Fortgehen, so will ich mich freuen"); Nr. 162, 35f.: *mimma lā tanaziq* „du sollst keinerlei Ärgernis haben"; Nr. 187, 28: [*lā*] *ešemema lā anazziq* „wenn ich nichts davon höre, werde ich keinen Ärger haben" (ebd. 12 *niziqtumma* „nichts als Ärger!"); Nr. 226, 5: *lā tanaziq* „darüber sollst du dich nicht ärgern"; s. jetzt Jensen, KB. VI, 2, 6 auch Nr. 206, 7, wo die gleiche Auffassung und weitere Stellen. Vgl. weiter zu Nr. 147, 8.

Z. 26ff. „Bani-Šamaš ist wirklich entlaufen". Es ist gewiß, wie oft, *ina ki*(!)-*na-tim* zu lesen. — Der Schluß scheint, wenn

auch die Konstruktion gänzlich anakoluthisch ist, dem Inhalt nach ungefähr klar: *ṣiḫram ša kīma tataplasi maškanam lū nadi* „puerum quem si aspexeris — in catenas conjiciatur"; es handelt sich um den entlaufenen Jungen; freilich würde man, da zwei Adressaten, *tataplasa* erwarten[1]). Zum Endpassus vgl. die bekannte RA. *amēla birīta nadû* und *maškanu* „Fessel" HWB. 727ᵃ; Muss-Arn. 604ᵃ.

Nr. **135**, 8 und passim. *ālu Ḫal-biki a-ḫu-tum* Z. 11 und 22 macht grammatische und inhaltliche Schwierigkeiten, da *aḫûtum* deutlich Plural ist und die Übersetzung „andere" (sing.) zur Annahme zweier nebeneinander liegenden Ortschaften des bislang noch unbelegten Namens *Ḫalbi* führt. Daher wird vielmehr ideographisch URU · ÁŠ + ÁŠ · BI · KI „die Städte" zu lesen sein; ÁŠ + ÁŠ Pluralzeichen s. oben Nr. 43, 5 und vgl. Radau, BE. XVII, 1, 12 Anm. 1, wo zahlreiche Beispiele für die Schreibung URU · ÁŠ + ÁŠ gegeben werden; BI der bestimmte Artikel des Sumerischen, der hier, wie öfters, in das Ideogramm hinübergenommen ist; KI Determinativ, hier wie in Nr. 43, 5 an das Ende der ganzen Gruppe gestellt, demnach: *ṣābū āli* „die Leute der Ortschaften"; *ālū aḫûtum* „die anderen Ortschaften".

Nr. **136**, 10 ff. Die Redensart *qāt amēli liqû* im Sinne von „die Bürgschaft für jemanden übernehmen", findet sich auch in der Serie *ana ittišu* (K. 245, ASKT. 70, 48 ff.; Fortsetzung II R. 8, Nr. 2, 50 ff.). Hier wird zunächst sum. šu-dŭ-a als *qatâtu* erklärt (Z. 42)[2]), während in Verbindung mit *liqû* der sing. steht. Wie unsere Stelle zeigt, ist jedoch auch hier der Plural gebräuchlich. S. auch zu Nr. 207, 24 ff. Auch VS. VIII, 26, 17 (vgl. Hamm. Ges. IV, 806; Koschaker, Bürgschaftsr. 22; Schorr, Altbab. Rechtsurk. Nr. 64) steht *gatāt* NN. *il-li-e-ma* gewiß irrtümlich für *il-ki-e-ma*. Zu übersetzen: „S. hat für I., daß B. eintreffen werde, mit dem Betrage von ⅓ Mine, 4 Schekel mit einmonatlicher Frist gebürgt". (Das Folgende präterital.) Dem Ausdruck liegt jedenfalls nicht die Vorstellung eines bestimmten Gestus „die Hände nehmen" zugrunde, dagegen spricht der Plural an Stelle des Duals, ferner *liqû* (sum. šu . . . . ti) anstatt *ṣabātu*, vielmehr wird hier šu-dŭ-a, bezw. *qātu (qatâtu)* schon die übertragene Bedeutung „Bürgschaft" haben, wie in den in der Serie *ana ittišu* voraufgehenden Phrasen: *ana qatāte iddin* usf.

Nr. **137**, 6. Zu *umāšu* s. ob. Nr. 32.

Z. 7. *di'atu*, Var. *daḫatu* findet sich stets in Verbindung mit *ša'ālu* und Negation (s. Glossar 286 f.). Der Zusammenhang führt mit Sicherheit auf die Bedeutung „nach einer Person oder Sache

1) Ein ähnliches Ankakoluth liegt z. B. in Kod. Hamm. § 191 vor. Vielleicht ist jedoch hinter *šá* ein *tu* irrtümlich weggelassen, dann *ṣiḫram šatu* usf. „wenn du diesen Knaben siehst".

2) Vgl. šu-dŭ-a-ni in-gub Invent. de Tello 2643, Vs. 3; 7558, Rs. 1; ni-gub 6563, Vs. 4; 7449, Vs. 2 ff. = „bürgte".

nicht fragen", „keine Notiz davon nehmen". Wahrscheinlich ist *di'atu* (*daḫatu*) einfach Bildung von *idû* wie hebr. דֵּעָה, also „Kenntnis von etwas erfragen", d. h. „danach fragen".

Nr. **138**, 6. *šaddagdim*, *šaddagda*, *šaddagdam*, *ištu šadagdim* in den assyr. und spätbabyl. Briefen *šaddagiš*, *šaddagdiš* (Ylvisaker, zur Gramm. 66). Mit der Heranziehung von aram. אֶשְׁתְּקַד „voriges Jahr" wird Pick Recht behalten. Denn diese Bedeutung wird auch für das Babylonische durch Nr. 242, 6 nahegelegt, wo *šaddagda* im Gegensatz zu *ina šattim annitim* steht. An anderen Stellen wollte diese Bedeutung jedoch nicht recht passen, so Nr. 154, 39; 238, 52: *inanna šaddagdam ina eššētim*; gänzlich unmöglich ist sie aber an der von Ylvisaker l. c. zitierten Stelle Harper 804, 18: *ana šaddagiš madakta liškunu*. Unmöglich ist auch, wie Ylvisaker nachgewiesen hat, die Etymologie *šattu* + *qadmu*. Ich möchte das Element *šaddag*, aus dem die oben aufgezählten Spielformen teils durch Hinzutreten der Adverbialendung *-iš* teils der Femininendung (*gt* > *gd*) + acc. temporis entstanden sind, nicht trennen von dem bekannten *sattaka*, *sattakam* der neubabylonischen Königsinschriften, s a n t a g, š a n t a g (Delitzsch, sum. Glosar 235), wovon die *ṣâbê santakki*, nach Jensen, ZA. XXIV, 113 = „ständig", „ununterbrochen"[1]). Diese Bedeutung paßt sehr wohl an den Stellen der Briefe. So Nr. 138, 6 ff.: „ununterbrochen schrieb ich an meinen Vater[2]), aber er hat mir das Gewünschte nicht geschickt"; Nr. 154, 39 ff.: „ständig hast du es mir gesandt, aber niemand hat es mir ausgefolgt"; Nr. 238, 52: „jetzt ununterbrochen von neuem"; Nr. 231, 15 f.: „wenn das Feld eine ununterbrochene Zeit hindurch nicht bewirtschaftet war"; diese letztere Bedeutung muß nun auch für *ištu šaddagdim* eingesetzt werden, so Nr. 153, 17; 196, 28. Weiter ist es möglich, daß, wenn *š.* im Gegensatz zu „jetziger Zeitpunkt", „dieses Jahr" steht, wie Nr. 242, aus der Bedeutung „ununterbrochen vorher" sich unter volksetymologischer Ausdeutung des Anklangs an *šattu* die Bedeutung „voriges Jahr" entwickelt hat, in welcher das Wort ins Aramäische entlehnt ist. Die Untersuchung der zahlreichen Stellen der Briefe aus der Sargonidenzeit würde hier zu weit führen.

Nr. **139**, 13 ff. Daß *tazzimtu* „klagen" ist, lehrt sein Ideogramm A · ŠI. Doch führen die Stellen der Amarna-Briefe, an denen *uttazzumu* vorkommt, deutlich auf den Nebensinn „sich über etwas beklagen", „räsonnieren" (Knudtzon Nr. 20, 62; 23, 15; 29, 157 u. 171, von Knudtzon mit „nörgeln" wiedergegeben; vgl. ferner: KB. VI, 1, 28; 2, 23 u. 25 „es beklagen sich die Menschen", dazu

1) Das Ideogramm DIŠ, welches für *santakku* gebraucht wird, weise ich an anderer Stelle für *ginû* „ständig" nach; s a n t a g ist nach Delitzsch, l. c., auch = *ištēn*, dies, auf die Zeit angewandt, = „in einem fort", „ununterbrochen".

2) Vgl. *adi ešrišu aštaprakum* Nr. 261, 8.

Jensen p. 543; K. 3351, 9 [Hehn, BA. V, 329]; Harper 1202, Rs 4). Da bisher nur II 2 des zu *tazzimtu* gehörigen Verbs belegt war, ließ es sich nicht sicher entscheiden, ob die Wurzel אזם oder נזם. Nun lautet unsere Stelle: *maḫar bēliki ū bēltiki* [. . .]-*nazaminni admati ūmim tazimtaki itaklanni.* Wir haben gewiß in Z. 13 das zu *tazzimtu* gehörige Verb *nazāmu* und sonach *tu*(!)-*na-za-mi-in-ni* zu lesen, obwohl die Spuren des schlecht erhaltenen Zeichens nicht nach *tu* aussehen. Demnach: „vor deinem Herrn und deiner Herrin beklagst du dich über mich".

Nr. **142**, 9. Da, wie auch Koschaker, Bürgschaftsrecht 30 Anm. 22 bemerkt, GIR meist in solchen Urkunden, wo einer der Kontrahenten die Behörde (von Palast oder Tempel) ist, den geschäftsführenden Beamten bezeichnet, so ist es wahrscheinlich mit „Funktionär:" oder „in Vertretung fungiert:" wiederzugeben. In unserem Texte ist darunter wohl der das Öl holende Bote zu verstehen, welcher die im voraus ausgestellte Quittung mitbringt. Die Diskussion weiterer Stellen ist hier unmöglich.

Nr. **143**, 16. *i-zu-ú-ma* wohl für *uṣūma*, vgl. *wa-zi-šá i*(!)-*zi* CT. IV, 39[a], 17 (so auch Torczyner, WZKM. XXVIII, 444) und den Imperativ *iṣā* Ylvisaker, zur Gramm. 47 Anm. 2.

Z. 17. *tassanaḫuraninni*, von *saḫāru* „suchen" = hebr. שָׁחַר (Zimmern bei Ges.-Buhl[16], 819[b]); Meißner, MVAG. 1902, 10; Brief Nr. 226, 14 f.: *da-am-*[*ga-am*] *su-ḫu-ur*; Nr. 227, 24 *suḫurma*.

Z. 41 f. Vielleicht: *ši-*[*ip*] *ramānišu ḫarrānam illak* „zu Fuße reist er". Das Reisen ohne Tiere galt wohl als verächtlich.

Nr. **144**, 7. *ruttam* mit Glossar 379 gewiß appellativisch, das Verb Z. 15 jedenfalls mit Z. 8 in Übereinstimmung zu bringen, also vielleicht besser *ta-ar-š*[*i-i-ma*].

Nr. **145**, 12. Die Partikel *-mi* dient auch hier, wie sonst stets, zur Kennzeichnung der Rede eines Dritten, worauf noch *kiām* Z. 9 besonders hinweist. Sonach zu übersetzen: „Folgendermaßen ist der Rechtsspruch: ‚Das Feld, welches im *bīt atappim* gepachtet worden ist (*šuṣū*), soll weggenommen werden!'".

Z. 17. Die Ergänzung zu *umma* unmöglich, weil das korrespondierende *-ma* fehlt. In der schlecht erhaltenen Zeichengruppe steckt wahrscheinlich ein Personenname, dahinter wohl: *mār*(!) *A-mu-ri-im*.

Nr. **147**, 8. *uštazikūnini*, wenn von *nazāqu*, = „sie haben mir Ärgernis bereitet" (s. oben zu Nr. 131, 26). Doch wäre es auch gut möglich, daß *uštāzikū* für *uštamsikū* steht, vgl. Muss-Arn. 567[a]; Jensen, KB. VI, 1, 386 f.; Ungnad, Hamm. Ges. II 147[b]; für II 1 dieses Verbs läßt sich nunmehr die Bedeutung „verächtlich machen" u. ä., an die schon Jensen l. c. gedacht hat, sicher beweisen. *mussuku*[1]) steht IV R[2] 60 * C, Vs. 15 (= B, VS. 35) in

1) *mussuku* auch Bezeichnung eines körperlichen Fehlers, s. Holma, *qutttulu* 72 f., daher der Personenname *Mussuku*, neben welchem jedoch auch *Masku* und *Masiktu* sich findet (s. Landsberger, GGA. 1915, 366).

chiastischer Stellung zu *qullulu* „schmähen“, Thureau-Dangin, Sargon Z. 226 parallel *šutpulu* „schmähen“ (wörtl. „besudeln“), auch Ungnad, Briefe Nr. 143, 27 u. 39 ergibt der Zusammenhang mit Sicherheit diesen Sinn. Das Verb ist wohl denominiert von *masku* (*ma-aš-ku* geschrieben; Delitzsch, Sum. Glossar 216; Sum.-Akk.-Hett. Vokabularfragm. Nr. 1, 16; 4, 11), einem Synonym von *limnu*. Auch für *šumsuku* bewährt sich eine Bedeutung „verächtlich, geringschätzig behandeln“, „schmähen“, „schänden“ an allen Stellen, so an den zahlreichen Stellen, wo der Fluch der Götter auf den Schänder einer Inschrift usf. herabgerufen wird. Wenn an einer solchen Stelle einmal das sumer. ḫa-lam (sonst *ḫalāqu*) entspricht (Thureau-Dangin, RA. VIII, 180 Anm. 5), so läuft eben das „Schänden“ der Inschrift auf ein Ruinieren hinaus. Doch steht das Wort in ganz gleichem Zusammenhang auch inbezug auf ein Lied (KB. VI, 1, 72, 14) ferner vom Worte der Götter, Steuer und Tribut; die Gottheit wird angefleht, die Sünden des Menschen gering zu schätzen *šumsiki ḫiṭēti* ZA. V, 80, 21). Innerhalb der altbabylonischen Briefe möglicherweise noch Nr. 184, 15 *ušazakūninni*, wo eine Bedeutung „geringschätzig behandeln“ o. ä., gut passen würde, jedoch auch „Ärgernis bereiten“ wohl möglich ist. Ebenso kommt an unserer Stelle eine Übersetzung „sie haben mich verächtlich gemacht“ in Betracht, wenngleich ich hier der Ableitung von *nazāqu* den Vorzug geben möchte. Jedenfalls ist jedoch *atānu ū imēru* Subjekt des Satzes.

Nr. **152**, 14. Es ist notwendig *ma-ad* zu lesen (ebenso Nr. 227, 22) in Übereinstimmung mit Nr. 260, 16: *ma-da-at* „ist viel“, denn *maṣū* wird nur in Verbindung mit *mala* angewendet, s. zu Nr. 222, 23.

Nr. **154**, 15. *na-aḫ-ra-ar bēlija libbašia*; *naḫraru* begegnet noch in Personennamen wie *Šamaš-naḫrari* (Ranke, Pers. Names 146 u. 241 Anm. 5) und muß mit dem bekannten Element assyrischer Eigennamen *nērāri* identifiziert werden, daher: „die Hilfe meines Herrn möge mir werden!“.

Nr. **157**, 11. *eqlim ša nafitim* „Feld der Priesterin“, s. oben zu Nr. 92.

Z. 14 f. *a-ḫi-tam-ma ši-ku-in*; *aḫitu* ist nach Schorr, Altbab. Rechtsurk. S. 239 zu Nr. 171, 8 = „Anteil“, ursprünglich wohl, wie sonst *aḫu*, = „Teil“, dann *aḫitam šakānu* „abteilen“, was gut in den Zusammenhang paßt; dazu Nr. 220, 12 .... *ša teptītim aḫitamma addi* „(Getreide) für die Urbarmachung habe ich abgeteilt (?)“; vielleicht auch IV R 60 * C, Rs. 7 (HWB. 449ᵃ): *mešritūa suppuḫa ittaddā aḫītum* „meine Gliedmaßen sind auseinandergesprengt, in Teile zerlegt (?)“.

Z. 20. Lies mit dem Nachtrag *šulum ša bītim* und vgl. z. B. Harper 258, 3 f. *šulum ša šarri*.

Nr. **158**, 22. *šūziz*; der Terminus *šūzuzu* erfordert nähere

Untersuchung, da er für eine bisher für die altbabylonische Zeit sehr mangelhaft bekannte Form des Rechtsgeschäftes grundlegend zu sein scheint. Das Urkundenschema, welches den Akt des *šū-zuzu* erläutert, wird durch die Serie *ana ittišu*, ASKT. 69, 27 ff., gegeben:

mu máš-azag-ga-a-ni-šú	*aš-šu ṣi-bit kas-pi-šú*
é a-šag giš-SAR sag gem-arad	*bīta eqla kirā arda amta*
azag-ta-gub-ba-aš mi-ni-in-gub	*a-na man-za-za-ni uš-zi-iz*

Wenn um einer Zinsverpflichtung willen Haus, Feld, Garten oder Sklaven einem anderen verschrieben werden, so kann es sich nur um ein Pfand handeln, sonach: *manzazānu* „Pfandbetrag"[1]), *šūzuzu* „als Pfand geben" oder „nehmen" (welches von beiden, geht aus dem Schema nicht hervor). Bestätigt wird diese Deutung durch die weiteren Klauseln des Vertragsschemas. Es folgt:

é ù kù-babbar igi-ne-ne-dù	*bītu ana kaspi it-ta-ṭa-lu,*

entsprechend auch für die anderen Objekte, zu denen noch *šipirtu* „Metallblock" hinzukommt (zu letzterem s. unten Nr. 173). „Haus und Geld blicken sich gegenseitig an" (sumer.), bezw. „das Haus blickt das Geld an" (akkad.) muß etwa bedeuten: „sie entsprechen sich im Werte". Dieser dunkle Zwischenpassus ist für das Verständnis jedoch minder wichtig als das Folgende:

ud kù-babbar mu-un-tum-da-aš	*i-nu kaspa ub-ba-lu*
é-a-ni-šú ba-ab-tur-re	*a-na bīti-šú i-ru-ub*

„wenn er das Geld bringt, darf er in sein Haus eintreten", dann weiter ebenso: „wenn er das Geld bringt, darf er auf seinem Felde ‚stehen'"; „seine Magd nehmen"; „sein Sklave darf zu ihm zurückkehren"; „den verpfändeten Metallblock kann er einlösen".

Innerhalb der Urkunden ist mir nur ein einziger Vertreter des eben behandelten Vertragsschemas bekannt, nämlich VS. XIII, 96:

[1] *Ig-ma-tum* MU·NI·IM [2] KI·IM·TE·NI·ŠÚ (?) (= *itti* (?) *ramānišu*) [3] NAM 5 GÍN·AZAG·UD· (= *ana* (?) *5 šiqil kaspim*) NAM (= *ana*?) *U-bar-*[il]*Šamaš* [4] *ra-ma-an-šú uš-zi-iz* [5] *5 šiqil kaspim U-bar-*[il]*Šamaš* [6] *a-na ı-ḫi-il-ti-šú* [7] *iš-ku-ul* [8] ud azag mu-un-tum-tum [9] *Ig-ma-tum* [10] ba-an-tum-mu (Var. *iš-ta-la*-[..])

Trotz der mehrfachen Unklarheiten dieser Urkunde steht es fest, daß ein gewisser Igmatum seine eigene Person dem Ubar-Šamaš verpfändet, wofür dieser eine Schuldverpflichtung im Betrage

---

1) Vgl. azag-ta-gub-ba = *ka[sap nazā]zu* o. ä., ASKT. 69, 19.

von 5 Schekel für Igmatum bezahlt. Aus diesem Texte scheint sich für *šūzuzu* die Bedeutung „zum Pfande geben" zu ergeben[1]).

Vgl. noch *ana qatāte uššiz* ASKT. 70, 46, vom Bürgschaftspfande. Der in dieser Tafel der Serie *ana ittišu* (K. 245, VS. II) unmittelbar folgende Passus *qabāšu iddin* (bzw. *iškun*) = d ú g - d ú g - g a - n i i n - s u m (bzw. i n - g a r) II R 8, 57 c, zeigt, daß hier ein Vertragsschema vorliegt, von welchem Thureau-Dangin, LC. Nr. 192 (Hamm. Ges. V, 1110; Schorr, Altbab. Rechtsurk. Nr. 39; Koschaker, Bürgschaftsr. 252) ein Beispiel liefert: *aššum* A *ša* B *ana šuzūzišu ana* C *qabām iškun* (sic!) dürfte etwa zu fassen sein: „Den A betreffend, mit dessen Stellung als Pfand sich B dem C gegenüber einverstanden erklärt hat"[2]), d. h. C gibt dem B, welcher wahrscheinlich Gläubiger des C ist, einen Sklaven zum Pfande, als Sicherheit für die Rückkehr des C von einer Reise. Nach Vollendung der Reise muß der Sklave wieder seinem Besitzer zurückgegeben werden.

Kehren wir nun zu unserer Briefstelle (*kīmuša ina 5 šiqil kaspim* . . . . . *šūziz*) zurück, so handelt es sich auch hier um eine Schuldforderung, insofern als der Adressat den Kaufpreis einer Kuh für den Briefschreiber auslegen soll. Bis zu dem Zeitpunkt, wo das Geld eintrifft, soll der Gläubiger ein Pfand nehmen: „an ihre Stelle (sc. der Kuh) laß im Betrage der 5 Schekel . . . . . ein P f a n d eintreten". Diese Stelle würde freilich für *šūzuzu* die Bedeutung „als Pfand n e h m e n" befürworten, im Widerspruch zu dem obigen Ergebnis, sodaß vielleicht eine vox media „als Pfand eintreten lassen" das Richtige trifft[3]). Hoffentlich erhellen neue Textstellen bald die zahlreichen Unklarheiten dieser Termini.

Nr. **159**, 6. *ib-ta-al-šú.* Ein Verb באל scheint noch Nr. 161, 34: *li-ba-lu-ma* und Nr. 185, 8: *a-ba-al-ka* vorzuliegen. S. auch zu Nr. 207, 20.

Nr. **161**, 19. *šú-ti-i.* Das Wort hat kaum etwas mit dem Wollstoff *šutū* (s. ob. zu Nr. 125, 32) und dem diesem zugrundeliegenden Stamm zu tun.

Nr. **162**. Brief eines Kaufmanns, der nach Arrapḫa gereist ist, um Sklaven gegen Öl einzuhandeln. Eines der Tauschmittel, das dem Briefschreiber n a c h gesendet werden soll (*ina girrim ša warkika ušabalaku*), ist *daqatu* (*da-qa-at* Z. 14, 27 u. 28), was auch Nr. 226, 27 u. 29; 227, 12 im Zusammenhang mit verschiedenen Ölsorten und Gewürzen genannt wird. Auffällig wäre der überaus hohe Wert dieser Substanz (12 MA-NA *kaspim*), anstatt

1) Einen ähnlichen Urkundentyp stellt auch Bu. 91—5—9, 810 (AJSL. XXX, 65) dar.

2) Zu diesem Ausdruck vgl. auch die von Torczyner, WZKM. XXVIII, 447 zitierten Stellen.

3) Für ähnlichen Doppelsinn bei Ausdrücken des Handels vgl. Nöldeke, Neue Beitr. 75 ff.

12 wird daher besser $^1/_3$ (!) zu lesen sein. Vielleicht ist das Wort als *daqqatu* anzusetzen und bezeichnet ein feingestoßenes oder pulverisiertes Gewürz (*duqququ*, vgl. syr. ܕܘܩܐ „Pulver", arab. دُقَّة eine Art Gewürz).

Z. 16. ^{d}U + GUR = Nergal ist für das Altbabylonische wohl nicht nachzuweisen. An den hierher gezählten Stellen ist mit Thureau-Dangin, LC. p. 64 vielmehr AN-*lam* = *ilam* zu lesen, so AN-*lam-ú-ga-a* CT. VI, 37^b, 16; AN-*lam-ni-šú* LC. 168, 5; VS. VII, 133, 23; 135, 21; VS. XIII, 76, Vs. 1; AN-*lam-ma* VS. XIII, 82, Rs. 1; 103, Vs. 7. So wird auch an unserer Stelle AN-*lam-ù-ilŠamaš* zu lesen sein und dies den Akkusativ einer Nebenform *Ilum-ū-Šamaš*, des bekannten Personennamens *Ili-ū-Šamaš*, darstellen [1]).

Z. 30 lies vielleicht: *i ni-in-mi-da* (oder *-id*)*-ma i ni-il-li-kam* „wir wollen zusammentreffen (für *ninimid*) und reisen!".

Nr. **164**. Dieser Brief liefert eine wünschenswerte Veranschaulichung von Kod. Hamm. § 187 u. § 192 f., welche bestimmen, daß die Adoption durch einen GIR-SE-GA und eine *salzi-ik-ru-um* nicht rückgängig gemacht werden darf, auch wenn das Mündel seinen leiblichen Vater und Mutter auffindet [2]). Schwere Strafen treffen das Adoptivkind, welches gegen diese Bestimmung frevelt. GIR-SE-GA und *salzikrum* sind also hinsichtlich ihrer Rechte als Adoptiveltern vor allen anderen Personen bevorzugt. Nach unserem Briefe tritt ein Kind, weil es kein „Vaterhaus" [3]), d. h. keine Familienzugehörigkeit, hat, in das *bît salzi-ik-ri-tim* als Adoptivkind ein. Ob nun *zikritim* als Singular, wie es formell möglich wäre, oder als Plural (= dem späteren *zikrēti*) zu fassen ist, jedenfalls ist es nach Obigem identisch mit dem *sal*ZI-IK-RU-UM des Kod. Hamm., wie auch Ungnad annimmt. Dieses Wort, von dem hier entweder eine leicht erklärbare Nebenform (s. u.) oder der Plural vorliegt, wird nun einfach so zu lesen sein, wie es das „Pseudoideogramm" an die Hand gibt, nämlich *salzikrum* (Mask.) oder mit anderen Worten: die *zikrēti* sind = „weibliche Männer", Frauen, die als „Männer" bezeichnet werden (*zikru*, syn. *zikaru*). Vor der näheren Begründung dieser Deutung sei das Material für die *zikrēti* zusammengestellt.

1. Hinsichtlich des Erbrechts stehen sie auf einer Stufe mit *entu* und *naṭîtu* (§ 178 ff.), weil sie wie diese (von Ausnahmen ab-

1) Vgl. AN (doch wohl *ilum*)-ù-*ilŠamaš* Nr. 218 passim. — Die von Ungnad für *gimil* Z. 17 angenommene Bedeutung wird sich kaum nachweisen lassen.

2) *iḫiaṭ*; diese Übersetzung wird u. a. durch das inhaltlich gleichbedeutende *bît abišu uweddi* § 191 befürwortet. Voraussetzung ist überall, daß Kinder, die kein „Vaterhaus" haben, adoptiert werden.

3) É-A-BA; beachte, daß abba, eigentlich „Alter", der gewöhnliche Ausdruck für „Vater" in den Ditilla-Texten ist; aba wohl = abba.

gesehen) außerhalb der Ehe lebende, kinderlose Weiber sind[1]). Weil sie keine eigenen Kinder haben, werden sie in den Bestimmungen über Adoption bevorzugt (s. o.). Denn ein Zweck der Adoption ist gewiß ursprünglich, dem Kinderlosen einen Erben, d. h. Darbringer der Totengaben[2]), zu verschaffen. Dies ist der dem § 191 zugrundeliegende Sachverhalt, daher auch die zahlreichen Adoptionen durch die *naṭītu*-Priesterinnen. Auch der hinsichtlich der Adoption ebenso wie die *zikrum* bevorzugte GIR · SE · GA ist wahrscheinlich ein Eunuche[3]).

2. Wie die *naṭītu* in Verbänden in dem zum Tempel gehörigen *gāgū* leben, so wohnen die *zikrēti* in eigenen Verbänden im Palaste. Dies geht aus den assyrischen Königsinschriften hervor, wo *zikrēti* mit ^{sal}UN · MEŠ *ēkallāte*, ^{sal}ṢAB · MEŠ *ēkallāte*, ^{sal}ŠAG *ēkallāte* wechselt (HWB. 641[a]). In den unten sub 3 zitierten Stellen der Amarna-Briefe sind sie ein Bestandteil des Hofstaates, an der oft zitierten Stelle des Kod. Hamm. das weibliche Gegenstück zum GIR · SE · GA, einem Palastbeamten. Eine weitere Bestätigung liefert unser Brief, Z. 11 f. *bīt ana marūtim ērubu ana ṣīt ēkallim uštēṣū*. Ob hier *ana ṣīt ēk. ušt.* wörtlich gefaßt werden muß: „zum Ausgang des Palastes hat man es hinausgeführt", oder in dem verwaltungstechnischen Sinne der RA. *ana ṣītim šuzū*, der oben zu Nr. 83 ff. nachgewiesen wurde, also: „man hat es für Zwecke des Palastes fortgegeben", jedenfalls muß *bītu* hier ebenso gefaßt werden, wie in *bīt abim* Z. 8, *ana bīt ... erēbu* Z. 9, d. h. in dem aus Kod. Hamm. hinlänglich geläufigen[4]) übertragenen Sinne „Familie", und der Sachverhalt ist folgender: Die *zikrēti*, in deren Sippe der Adoptierte Aufnahme gefunden hatte, werden aus dem Palaste entfernt, dadurch sieht dieser sich ohne ein *bīt abim*. Es wird nun dahin verfügt, daß ihm entweder die alte Familienzugehörigkeit wiedergegeben oder eine andere als Ersatz dafür verschafft werde. Wir haben hier es sonach mit einer eigenartigen Familienverfassung zu tun, durch welche für den Familienlosen gesorgt wurde, ein weltliches Gegenstück zum *gāgū*.

3. Diese Palastfrauen werden als „Männer" bezeichnet. Dies wurde oben aus der pseudoideographischen Schreibung ^{sal}*zi-ik-ru-um* geschlossen; sollte sich *zikritum* (Form wie *kizritum*) als Nebenform erweisen (ba. außer unserer Briefstelle noch *zik-ri-tu* HWB. 641[a] aus Rm. 2, 26 = Meißner, Suppl. Aut. 24), so hat es neben der Bezeichnung als „Mann" noch die als „Männin" gegeben. Eine Bestätigung kann entnommen werden aus folgenden Stellen der

1) Zu diesen Frauenklassen vgl. einen in Kürze erscheinenden Artikel von mir.

2) Zu dieser Idee vgl. Pognon, RA. IX, 128 ff.; Thureau-Dangin, RA. X, 97.

3) Nach der bei Meißner, MVAG. 1907, 154 zitierten Stelle wird er, ebenso wie der *assinnu*, welcher sicher kultischer Kastrat war, zur Päderastie bevorzugt, wahrscheinlich das weltliche Gegenstück zu diesem.

4) Vgl. insb. § 191: *bîtsu īpuš* „er gründet seine Familie".

Amarna-Briefe: Knudtzon Nr. 38, 4: *ana bītika*, SAL·UŠ·MEŠ-*ka mārēka sisēka* usf. *lū šulmu*; Nr. 39, 6 f.: *ana bītika* SAL·UŠ·MEŠ-*ka mārika aššatika* usf. *lū šulmu*; nach Nr. 19, 85 schickt Tušratta dem Amenophis 30 SAL·UŠ·MEŠ als Geschenk. Man wird, in Bestätigung des Obigen, an diesen Stellen mit Sicherheit *zikrēti* als Lesung einsetzen können. Interessant ist, daß von diesen einmal die *aššāti* unterschieden werden, das andere Mal nicht, ebenso wie in den assyrischen Königsinschriften.

Für die „Männlichkeit" der Weiber ist zunächst als umgekehrte Parallele auf die „Weiblichkeit" gewisser Klassen von Männern hinzuweisen, der *kurgarē* und *assinnē*, „deren Männlichkeit Ištar in Weiblichkeit gewandelt hat" (KB. VI, 1, 62, 10, vgl. Meißner, Suppl. 33 sub *zikrūtu*), ja der *assinnu* hat in genauer Parallele zur *zikru* auch den Namen *sinništu* (s. Landsberger, Kult. Kalender 10, Anm. 1). Die „Verwandlung in Weiber" erfolgt wahrscheinlich durch Kastration. Die *zikrēti* sind nun schon insofern die Männer unter den Weibern, als sie unverehelicht leben und keine Kinder zur Welt bringen (s. oben), wodurch ihnen das eigentliche *šipir sinnišāti* (Harper 2, 18) versagt ist. Es wird aber gewiß noch bestimmte sexuelle Eigentümlichkeiten gegeben haben, welche sie zu weiblichen Eunuchen — bzw. wiederum die Stellung neben GIR·SE·GA, wahrscheinlich „Eunuch" — gemacht haben. Wahrscheinlich wurden auch sie durch einen operativen Eingriff in dieser Richtung „gewandelt", wofür sich ethnographische Parallelen anführen lassen.

Nr. **167**, 7 f. Lies: *bēlī ag-ri-ia* „der Herren meines Mietssklaven".

Z. 11. *anāku a-li-a-am-ma*. Vergleicht man Nr. 269, 10: *ana Bābili talliam* mit AJSL. XXIX, 187, VS. 7: *ana Bābili iliam* (*elū*) und berücksichtigt, daß von dem I, 1 von *elū* „hinaufgehen" bislang nur 3. Personen aus den altbabylonischen Texten belegbar schienen [1]), welche durchgehends *illi*, *illiam*, *illam*, *ilu*, *ilūni* (mit *i*) lauten, so wird man annehmen dürfen, daß nach diesem *illi* usf. auch *alli*, *talli* usf. gebildet wurden. Vielleicht hat auch die Analogie von *alāku* eingewirkt. Jedenfalls paßt diese Bedeutung an allen Stellen (Ungnad, Glossar 252: אלה I). Bzw. ibs. Nr. 261, 17: *šumma illiam* mit Z. 14: *talliam*, wobei *illiam* von der gleichlautenden Form von *elū* (s. Schorr, Altbab. Rechtsurk., Wörterverz. 569) zu trennen kaum angeht.

Nr. **173**, 6, 17 u. 22. *šibirtu* (sekundär: *šipirtu*), „(unbearbeitetes) Stück", „Block" (von Stein oder Metall), vgl. Thureau-Dangin, Sargon 57, Anm. 15 [2]); Ideogramm teils LAGAB (Stein), teils AZAG·PAD·DU (Metall), zu letzterem HWB. 683[b]; die Etymologie wird gesichert durch *šebēru ša šibirti*, eine Gruppe bildend

1) Unsicher ist Nr. 128, 9.

2) Bzw. noch IV R 58, 40b; Harper 1283, Rs. 4.

mit AZAG · PAD · DU = *šibirtu*. In neubabylonischen Kaufurkunden ist *šibirtu* der Gesamtkaufpreis, die Summe von *šīmu* und *atru*, eigentlich das Metallstück, wie es abgehauen oder abgebrochen wird (*šebēru*).

Das unserem Briefe zugrundeliegende Rechtsgeschäft läßt sich dadurch erklären, daß das betreffende Vertragsschema in der Serie *ana ittišu* sich erhalten hat. Vgl. Z. 6: ... *šibirti siparrim, ša ana šiprūtim izbunikkum* mit ASKT. 61, 35 ff.:

azag-pad-du-ni ki-lal-nu-tag-ga	*ši-pir-ta-šú*
[ŠI-bi]-ib-kin	*la-a šá-ki-il-ta*
in-na-an-kíd-a	*šá a-na šip-ru-ti i-zi-bu*
ù kù-babbar igi-ne-ne-dŭ	*ù kaspum it-ta-ṭa-lu*
ebd. Z. 49 ff.	
ud kù-babbar mu-un-[tum-da-aš]	*i-nu kaspam ub-ba-lu*
azag-pad-du-ni ki-lal-[nu-tag-ga]	[*ši*]*-pir-ta-šú*
ŠI-bi-i[b-kin]	[*la-a šá*]*-qíl-ta*
in-na-an-kíd-[a]	[*šá a-na ši-ip-r*]*u-ti*
na-an-dŭ-[e]	[*i-zi-bu i-pa*]*-ṭar*

Bei der Übersetzung ist zu berücksichtigen, daß, wie oben zu Nr. 158, 22 ausgeführt, hier das Schema eines Pfandvertrages vorliegt. „Sein ungewogener Metallblock[1]), den er zur *šiprūtu* überlassen hat, und das Geld, sehen sich gegenseitig an[2]): wenn er das Geld bringt, kann er den Metallblock ... auslösen". Für *šiprūtu* ergibt der Zusammenhang die Bedeutung „Sendepfand", „fliegendes Pfand". Der durch unseren Brief noch näher illustrierte Usus war der, daß, wenn man eine Ware abholen wollte, das Geld aber nicht bereit hatte, ein Stück unedles Metall als Pfand übersandt wurde. So hat in unserem Briefe die Schreiberin eine kleinere Getreidemenge von der Adressatin bezogen, ihr dafür ein kupfernes Gerät (*agasalaku*) und einen Kupferblock als Pfand gelassen, nachher aber „vergessen", das Geld dafür zu schicken, nun will sie an dessen Stelle eine Wollmenge senden. Sie ermahnt die Adressatin ausdrücklich, daß sie die Kupfergegenstände nicht veräußern dürfe, sie ihr nur anvertraut seien (*ana mamman lā tanadini pakidkim* Z. 18 f.). Wenn die als Zahlmittel verwendete Wolle eintrifft, müssen die Gegenstände zurückgegeben werden.

Nr. **174**, 5. Lies: *Silli-dPáp-nigin-gar* (!)*-ra* und vgl. CT. XXIV, 13, 57; 26, 105 b.

Nr. **179**, 7. uruduKIN, vgl. Thureau-Dangin, Invent. de Tello I, 8, Anm. 3; ferner ebd. III, Nr. 5209; 5212; 6380 u. ö., daneben auch uruduŠE · KIN BE. III, 1, Nr. 71; 74 passim. Im Hinblick

1) Vielleicht besser: „nicht dargewogene", d. h. „nicht zur Bezahlung verwendete"; vgl. K. 245, VS. II, 11 ff. (ASKT. 69).

2) S. oben zu Nr. 158.

auf KIN = gur „ernten“, še-KIN-KIN (gur-gur) = *eldu*; še-KIN-kud = *eṣēdu* (Delitzsch, Sum. Glossar 110) wohl das Erntegerät, „Sichel“.

Nr. **181**, 19. Zum *pît bābi* als term. techn. für eine Art Tempelfest s. meinen Kult. Kalender 4.

Nr. **184**, 8 u. 13. *b/pu-zu-a-ku*, dazu *ub/p-ta-az-zi-iḫ* Nr. 215, 10 u. 15. Das Wort steht hier parallel *magriātim dabābu*, *nazāru*, dies führt auf eine Bedeutung wie „beschimpfen“, „beleidigen“, welche auch an unserer Stelle gut paßt, an der es mit *šumsuku* (Z. 15, s. oben zu Nr. 147, 9), bezw. *šūzuqu* (s. zu Nr. 131, 25) wechselt. Aus den verwandten Sprachen ist auf syr. ܒܙܚ „verspotten“ (und arab. فضح „beschimpfen“, „beleidigen“?) hinzuweisen.

Nr. **185**, 21. „Ist es denn nicht eure Familie?“

Nr. **186**, 4, 6, 7 u. 20. *ašariš wuššuru*, *ašariš wašābu*. Es liegt nahe, für die erste Phrase figura etymologica anzunehmen, dann = „in Freiheit setzen“, „in Freiheit wohnen“. Der Briefschreiber wundert sich darüber, daß die Brüder trotz des an ihm begangenen Verbrechens wieder in Freiheit gesetzt worden sind. Zum Schluß verflucht er den Namen des Gottes, welcher derartiges Unrecht duldet[1]).

Nr. **187**. In Z. 9, 23 u. 40 begegnet der term. techn. der Dattelkultur *šakānu*, wonach der Gartenpächter *šākinu* heißt (Ungnad, Hamm. Ges. II, 170 nach VS. VII, 34, 15, vgl. II R. 15, 48 d: *šá-ki-nu*). Nach Kod. Hamm. XVI, 61 u. 72 ist das *rukkubu* die Hauptbeschäftigung des *šākinu* (vgl. oben zu Nr. 128, 15). Daraus könnte man schließen, daß *rukkubu* = *šakānu* ist, letzteres also das „Aufsetzen“ des männlichen Reises auf den weiblichen Baum, bezw. der männlichen Blüte auf die weibliche. Ein Synonym von *šukunnū* ist *kumurrū*, denn GAR-GAR = *šukunnū* ASKT. 74, 11 u. 17; II R. 15, 35 c (ergänze hier [*šu-ku-u*]*n-ni-i*), andererseits GAR-GAR = *kumurrū*, *kimru* (HWB. 337 b), letzteres irgendwie mit talm. כמר „eine künstliche Reife der Früchte herbeiführen“ (Ges.-Buhl 16, 350 b) zusammenhängend[2]). Wenn vom *rukkubu*, bezw. *šakānu* der *uḫinni* die Rede ist, so können dies jedenfalls nicht die Früchte der Dattelbaums sein, welche Bedeutung mit Recht Meißner, Stud. VI, 40 für dieses Wort anzetzt, sondern *uḫinnu* ist

1) Mit der Lesung *šeritka ubbak* Z. 9 trifft Ungnad sicher das Richtige im Hinblick auf die HWB. 6a und b zitierten Stellen.

2) *kimru* ist eine bestimmte Dattelqualität. Der Gesamtdattelertrag zerfällt in 2/3 *gurnu*- und 1/3 *damqu*-Datteln; so VS. VII, 41; ebd. 165; LC. 138; Holma, Zehn altbab. Tontafeln Nr. 2 u. 3 (bs. die Bemerkungen dazu); LC. 143 steht für *gurna* vielmehr *gu-un-na*, für *damqa* vielmehr *ta-ad-mi-qa*; nach VS. VII, 35 wird jedoch der 2/3 betragende Teil einfach als *suluppu*, das eine Drittel als *kimru* bezeichnet; daher *kimru* = *suluppu damqu*. Danach ist wohl auch II R 15, 43 d: *uḫin kimri* neben *šinipat suluppē* zu verstehen.

wohl auf den Baum selbst übertragen. — Es ist nicht notwendig, für *šakānu* außer der eben besprochenen noch eine von *šākinu* denominierte Bedeutung „als Gärtner einsetzen" bezw. „zur gärtnerischen Pflege übergeben" anzunehmen, denn Z. 10 u. 30 f. kommt man mit den Bedeutungen „jemanden in Verwendung bringen" (s. oben zu Nr. 78) und „etwas jemanden (zur Besorgung) übergeben" (so VS. IX, 8, 4) aus.

Z. 25. Zum *našū* „Tragen" der Datteln vgl. Meißner, Stud. VI, 23, Z. 68.

Nr. **189**, 11. Vgl. Friedrich 15, 7: (*1 iṣ elippa ... ù 1 awēl* KU-MAL ...) *a-na ta-ab-li-il-tim ... i-gu-rụ-ši.*

Nr. **207**, 1. Die Lesung *Šibi* für die „Siebenergottheit" war schon aus Rm. 274 + 120 (MVAG. 1898, 236, Z. 2) bekannt, wo zu lesen ist: *Ši-bi qar-du-ti.* Daneben ist jedoch auch die Lesung *Sibitte* bezeugt (Zimmern, KAT. 620, Anm. 3).

Z. 8. Lies wohl: *itti Ūrum-še-me*(!) (für TE) *nu-ši-im-ma.*

Z. 12. *ḫarāṣu* bedeutet nach den gesicherten Stellen Kod. Hamm. XI^{r}, 29; CT. VIII, 27^{b}, 18; VS. VII, 131, 16 (vgl. auch Holma, Zehn altbab. Tontafeln, Nr. 4, 12) „(von einer Summe einen Teilbetrag) ‚abschneiden'" (bzw. die Grundbedeutung!), „abteilen", so auch hier: „ich ließ den Betrag, den ich (bei der Verrechnung) bekommen hatte, (von der Gesamtsumme) abteilen". Es handelt sich ja um eine Berichtigung der Anteile.

Z. 20. *tabal* „nimm weg", will nicht in den Zusammenhang passen. Möglicherweise ist *tabal* 2. imperf. und zu *a-ba-al* Nr. 185, 8 zu stellen, das Ungnad als Nebenform zu *apālu* ansehen will, das jedoch vielleicht besser von einer Wurzel באל herzuleiten ist, s. zu Nr. 159, 6.

Z. 21 f. „Beim König schwöre ich hiermit: ‚Binnen fünf Tagen' usf." Das *lū* Z. 23 zeigt an, daß Worte des Eides selbst vorliegen. Begründung an anderer Stelle.

Z. 24 ff. *ga-[ta]-ti-šú ... ana kaspim zanākim Paridum il*(!)[1]*-ki* „dafür, daß das Geld binnen 5 Tagen eintreffen werde, übernahm Paridum für ihn Bürgschaft" (folgt: „einen Schuldhäftling des Paridum sperre ein (*šūrib*)"). Zum Ausdruck *qatāte* NN. *liqū* s. zu Nr. 136, 10 ff.

Nr. **211**, 6 ff. vielleicht zu fassen: „Als man ihr Feld im Abrechnungshause vergab, war ich nicht anwesend".

Nr. **212**, 11. „sie wird für unsere Familie uns groß werden" könnte bedeuten: „sie soll in unsere Familie als Ziehkind aufgenommen werden", vgl. *rubbū*, *abu murabū*, *ummu murabītu*[2]) des Kod. Hamm.

---

1) Die Zeichen AL und IL sind in altbabylonischer Kursive leicht zu verwechseln.

2) = ama gu-la Inv. de Tello III, 5269, Vs. 5. Auch *rabītišu* Kod. Hamm. X^{r}, 27 wohl irrtümlich für *murabītišu*.

Nr. **213**, 7 u. 23. Lies é-a-bi-za^{ki} und vgl. zu diesem Ortsnamen IV R^2 36, Nr. 1, Vs. 11 c: é-a-bi-za^{ki}. Hier geht voran é-a-^{d}Dun-gi usf., weshalb é-a = *adūru* zu fassen.

Nr. **215**, 10 u. 15. Für *buzzu'u* s. zu Nr. 184.

Z. 15 ff. *zu-ḫa-ri-ma lu ub-ta-az-zi-iḫ* „meinen Jungen mag er beleidigen, aber warum verwünscht er m i c h ?"[1]).

Nr. **218**. Zur Fassung als Prozeßprotokoll s. oben Einleitung.

Z. 8. Eine Redensart *dīnam ṣabātu* läßt sich wohl nicht belegen. Daher möchte ich es vorziehen, *ṣabātu* auch hier als „fassen", „vor Gericht bringen", „verhaften" zu verstehen. Als Objekt sollte, da nach dem Zusammenhange und der Analogie der anderen Prozeßprotokolle die 1. pers. den Beklagten bezeichnet, *niāti* ergänzt werden.

Z. 12. Der Name ist wohl *Áš*(!)-*ku-du-um* zu lesen, vgl. Ranke, Pers. Names 67^b. Dahinter ist, wie Z. 16 zeigt, *ù Amat-Amurrim* irrtümlich weggelassen.

AN · NUN · GAL wird wohl einmal in einem Syllabar mit *ribu* (nicht ^{il}*Ribu*) gleichgesetzt, vgl. Streck, Babyl. II, 213 f. Damit ist aber nicht die Lesung gegeben, welche für die altbabylonischen Urkunden zutrifft (das *bāb* ^{il}*Nungal* noch VS. VIII, 105, 1; VS. IX, 142/143, 8). Die Göttin Nungal (oder ist *Annungal* zu lesen?), welche dem Gulakreise angehört (vgl. meinen Kult. Kalender 72, Anm. 3), wird nämlich CT. XXV, 4, 6 (vgl. Meißner, OLZ. 1910, 102) = ^{d}*Ma-nun-gal* gesetzt, was offenbar nur eine Variante des Namens ist. In der Tat findet sich nun in den altbabylonischen Urkunden auch die Variante *bāb* ^{d}*Ma-nun-gal*, nämlich BE. VI, 1, 76, 2; CT. XXXIII, 28, 13.

Nr. **220**, 14. S. oben zu Nr. 12, 15.

Z. 18. Lies: *a-na še-e rēdîm ma-šá-i* „das Getreide des *r.* wegzunehmen", vgl. Z. 10. Das gleiche Verb liegt noch an weiteren Stellen vor, wo es bislang mit *mašāḫu* „messen" verwechselt wurde. Dieses wird aber bis zur neubabylonischen Periode nie vom Hohl-, sondern stets vom Längenmaß gebraucht. BE. VI, 1, 103, Z. 22, 28, 29: *im-šú-ḫu* usf., verglichen mit Z. 32 *ma-šá-i-im*. Diese für das Verständnis dieser Prozeßurkunde grundlegende Lesung stammt von Dr. Walther. Ferner Brief Nr. 260, 19. *ma-šá-aḫ* (oder *a'*) *še-e-ia* und Z. 15 *a-na še-e-ia ma-šá-'-im*, auch hier mit *tabālu* (Z. 13, 23, 29, 35) wechselnd.

Nr. **222**, 22 f. *mala mīnim epēši maṣiāti*; *maṣū* wird s t e t s mit *mala* konstruiert[2]), vgl. z. B. KB. VI, 2, 92, 51 *aiiu ilu malaka imṣi* „welcher Gott ist so groß wie du?"; ebd. 104, 42: *mala*

---

1) Der Junge des Briefschreibers ist der Beleidigte. Dementsprechend die Übersetzung von Z. 6 ff. zu modifizieren.

2) Abgesehen von der wohl elliptischen RA. *maṣi* „es ist genug!"

kappa . . . ul imṣū šamāmu, *mala makālti . . . ul imṣū . . . matāti*; ferner in der RA. *mala libbi maṣū*; *mala maṣū* Ungnad zu Nr. 249, 3; CT. XX, 39, 10; Zimmern, ZA. XXVIII, 68 Anm. *mala . . . maṣū* bedeutet wörtlich: „eine ebenso große Anzahl ausmachen", „Größe einnehmen"; „an Menge oder Größe gleich, adäquat sein". Sonach unsere Stelle: „vor *Šamaš* ist es festgestellt (lies [*ku-u*]*n-nu*?), welcher Handlungsweise du ‚adäquat' (d. h. wohl ‚fähig') bist." Vgl. noch Nr. 249, 3 (*ṣubātū* . . . .) *mala šalāmika maṣū* „sind deinem Wohlsein adäquat" d. h. wohl „genügen für dein Wohlbefinden".

Nr. **226**, 15 f. lies wohl: *da-am-*[*ga-am*] *suḫur* „gutes suche" vgl. Nr. 225, 24.

Z. 16. *ul tīdi ki-ma a-na dam-ki-ma kaspum* „du weißt nicht, wie Geld gut angewandt wird".

Nr. **228**, 6 lies: *a-na i-pu-ul be-lí i-di* „er hat Zusage gegeben (für *anna*, vgl. Z. 9 u. 18); mein Herr weiß:".

Z. 19. *tamlītim*. Hier ist vielleicht die aus Nr. 211, 7 für *mullū* zu erschließende Bedeutung „Felder vergeben" anzuwenden.

Z. 24. Da *šūrubu* stets von lebenden Wesen ausgesagt wird, dürfte in *gudasū* die Bezeichnung einer Person stecken; vielleicht für *gudapsū* RA. X, 70, Z. 5.

Z. 30. Da an den beiden anderen dafür in Anspruch genommenen Stellen (Nr. 125, 30; 127, 10) die Fassung *amat* für *awāt* nicht zutrifft, muß sie auch hier angezweifelt werden, zumal das Fehlen des Zeichens UKU hinter *at* bei dieser Fassung angenommen werden muß. Vielleicht ist *a-di be-li-a-ma* UKU (!) UŠ · MEŠ . . . . *išemū* zu verbinden.

Nr. **229**, 16. Es kann wohl nicht anders verbunden werden als: *šá ki-nu-un-šú bi-* (oder *ga-*) *lu-ú*. Dies wird von einem Kameraden (*ālik idīja* Ungnad, Glossar 407) des Briefschreibers gesagt, dessen *ṣibtu* dieser seit 30 Jahren nutznießt, der somit wahrscheinlich verstorben ist. Liest man *ša kinūnšu galū* „dessen Feuerstelle[1]) brennt", so könnte man darin eine Umschreibung für „verstorben" und einen neuen Beleg für den bei den Babyloniern freilich nur vermuteten Usus des Anzündens eines Feuers für die Seele des Verstorbenen (vgl. Thureau-Dangin, RA. X, 97) erblicken.

Nr. **230**, 4. *maškanu* wird Kod. Hamm. III[r], 4 vom *našpaku* „Speicher" geschieden. Weil das Wort durch sein Ideogramm (KI · UD; vgl. Meißner, Privatr. 119; Hazuka, Diss 34 ff.; Poebel, BE. VI, 2, 12 Anm. 2) auch = „unbebautes Grundstück" ist, so bezeichnet es wohl jeden Platz, der zur Ablagerung (*šakānu*) von Gut geeignet war, und, wenn in Verbindung mit der Ernte, = „Stelle, wo das geerntete Getreide hingelegt wird", „Tenne". Denn für

1) *kinūnu* ist nicht etwa nur „Ofen", sondern jedes dauernd brennende Feuer, vgl. Reisner, Hymnen 144, Rs. 6, wo das *kinūnu* auf dem *niknakku* (Räuchergerät) entzündet wird.

letztere wurden ja unbebaute, freie Plätze gewählt. Dies stimmt dazu, daß im Folgenden von Arbeiten die Rede ist, die mit dem Dreschen des Getreides zusammenhängen, nämlich Z. 7 vom *zarū* = „worfeln" (זרה vgl. *idiššū ù izzarū* „dreschen und worfeln" BE. VI, 1, 113, 14 = Schorr, Altbab. Rechtsurk. Nr. 178) und Z. 9 vom *naḫālu* = „sieben" (s. jetzt Zimmern, Akkad. Fremdwörter 41; zum Sieben des Getreides nach dem Worfeln s. Guthe, Bibelwörterb. 132). *maškani* ist übrigens besser als Plural zu fassen und von den Tennen, die zu den drei Z. 4 ff. aufgezählten Feldern gehören, zu verstehen. Für *eqil ḫirritum* ist an das *ḫarāru* des Feldes und *eqil ḫirri* (HWB. 292[b]; Haupt, ZDMG. 64, 710 Anm. 1) zu erinnern.

Z. 5 *ḫarpatu*, vgl. *ḫarpu* Meißner, Stud. VI, 39; Weidner's Astrolab B. I, 48; wohl auch ASKT. 71, 6 als Entsprechung des Ideogramms ŠU · NIM · MA zu ergänzen. Es bezeichnet das h o c h - s t e h e n d e Getreide. Obwohl als Name einer Jahreszeit nicht belegt, gewiß zu hebr. חֹרֶף usf. zu stellen.

Z. 11. *ullitiš* vgl. HWB. 65; die ältere Ausgabe II R. 32, 24[b] verdient sonach den Vorzug vor CT. XVIII, 23. Da in diesem Vokabular vor [*ištu*] *ullānu* = *ištu ṣāti*, ist *ullitiš* wohl aus sum. ulli (= *ṣāti*) + ta + *iš* zusammengesetzt und bedeutet „in längst vergangener Zeit". Es wird *ištēn ūme* = „einstmals" gleichgesetzt. S. jetzt Poebel, Gramm. Texts 38, Kol. III, 3; hier die Reihe: *ullitiš*, ..., *šalāšūmi*, *timāli*, *amšali*.

Nr. **234**, 32 f. *ana šībūtija lil*. Ein Vergleich mit Nr. 247, 11 f. *ana šībūtija lā illam* lehrt, daß *li-il* für *lili* steht.

Nr. **238**, 8 ff. *pirištu* „Geheimnis", nicht „Entscheidung", vgl. Jensen, KB. VI, 1, 481.

Z. 25. *i-pa-as-s*[u] (פאר) „er hielt ihn gefangen", vgl. zu Nr. 92, 31.

Nr. **241**, 17. *ṣi'-pu* (*ṣiḫpu*) = „Schrifttafel" (vgl. CT. II, 18, 13: *šá pí-i ṣi-'-pí-tim*) ist gewiß, wie Ungnad zu Nr. 244, 13 annimmt, zu der ursprünglich südarabischen Wurzel צחף „schreiben" zu stellen (vgl. Nöldeke, Neue Beitr. 49 f.). Damit wird ein schwieriges etymologisches und historisches Problem aufgerollt. Zimmern, Akkad. Fremdwörter 19 nimmt, gewiß mit Recht, Entlehnung a u s dem Südsemitischen an.

Nr. **242**, 1. Es dürfte einfach zu lesen sein *il* (Zeichen AN)-*ka* [ilu]*Nin-šubur*.

Nr. **243**, 17 ff. [giš]BAR [ilu]*Šamaš i-na še-ki-im* 1/3 QA · TA · A · AN *lu še-ki-it*, für *šēqu* vgl. *ši-i-iq me-še-ki-im* CT. VIII, 8[b], 3; 36[c], 3; BE. VI, 1, 99, 9. Nach dem Zusammenhang muß es sich um eine Art des Messens mit Hohlmaßen handeln (vgl. auch Schorr, Altbab. Rechtsurk. Heft I, 124). Sonach zu übersetzen: „Wenn es im Maße des Šamaš gemessen wird, so soll es zu je 1/3 Qa gemessen werden".

Nr. **245**, 6 u. 13. *kašittum*, da ‖ *šargatum*, „(entwendetes und) erwischtes Gut", wie *kišdat* LC. 112, 23 (Hamm. Ges. 1196; Schorr, Altbab. Rechtsurk. 309).

Nr. **246**, 28. *arḫam sibūtam ū šapattam*, „den 1., 7., und 15. des Monats", vgl. CT. VI, 5, 20^b und ausführlich meinen Kult. Kalender 98 ff.

Zum Schlusse sei nochmals hervorgehoben, daß, wenn im Vorstehenden das Verständnis einer Textgruppe in manchen Punkten gefördert und weitere Förderung angeregt wurde, Verf. dies großenteils dem Umstande dankt, daß er auf der Grundlage der trefflichen Bearbeitung und unter Benutzung des genauen Glossars von Ungnad in das nähere Studium der Texte eintreten konnte.

Die Legende vom Devadāruvana.

Von

Wilhelm Jahn.

I.

Die von R. Schmidt[1]) aus Kṣemendra's Darpadalana übersetzte „Geschichte von Śiva und dem eifersüchtigen Asketen" liegt — meist unter dem Namen Devadāruvana-māhātmya oder Hāṭakeśvara-māhātmya — in zahlreichen Versionen vor, von denen im folgenden einige mitgeteilt werden sollen, um zu zeigen, daß die *māhātmya* mehr Aufmerksamkeit verdienen als ihnen bisher zuteil wurde. Die zu behandelnden Texte bieten nicht nur literar-historische Probleme, sondern haben auch den Wert religionsgeschichtlicher Urkunden, denn sie stellen der Mehrzahl nach das Thema — das Erlebnis Śiva's mit den Einsiedlerfrauen im Büßerwalde — unter den Gesichtspunkt der Frage, weshalb das *liṅga* Śiva's göttlich verehrt wird. Dies Motiv tritt bei Kṣemendra (um 1030) nicht hervor, ebensowenig wie in der sehr gedrängten Parallele im Kathāsaritsāgara des Somadeva (um 1070), welche, nebenbei bemerkt, Śiva zu einem buddhistischen Bettelmönch macht[2]). Schon diese verschiedene Bearbeitung desselben Stoffes in der religiös-epischen und in der kunstvolleren moralisierend-erzählenden Literatur ist sehr lehrreich.

Zunächst möge ein moderner Referent der Sage zu Worte kommen, der den Phalluskult in den Vordergrund rückt. Danach sollen die in Frage stehenden, hauptsächlich in den Purāṇa enthaltenen Originaltexte in der üblichen, chronologisch nichts begründenden Reihenfolge behandelt werden.

Sonnerat[3]): „Die Anhänger des Wischenu leiten den Ursprung des Lingam noch aus einer andern Quelle her: Diese erzählen, daß einige Büßer durch ihre Gebete und Opfer grosse Ge-

---

1) ZDMG. Bd. 69, S. 44—51.

2) Ausg. Nirṇaya-Sāgara-Press, Bombay 1889, III, 6, 130—134.

3) „Reise nach Ostindien und China", Zürich 1783, S. 149 ff. Vgl. auch Richard Schmidt, „Liebe und Ehe im alten und modernen Indien", Berlin 1904, S. 23 ff.

walt erhalten haben, zu deren Fortdauer aber nöthig war, daß ihre und ihrer Weiber Herzen stets rein wären. Schiwen hörte von der Schönheit dieser ihrer Weiber sprechen, und entschloß sich dieselben zu verführen: In dieser Absicht verwandelte er sich in einen jungen, ausgebildet schönen Bettler, und den Wischenu in ein . . . schönes Mädchen; befahl ihm dann dahin zu gehen, wo die Büßer waren, und sie durch ihre Reitze verliebt zu machen. Wischenu ging auch wirklich dahin, und warf so zärtliche Blicke auf dieselben, daß sie alle gegen ihn entbrannten. Sie verliessen ihre Opfer, und liefen der jungen Schönheit nach, . . .

Indessen ging Schiwen mit einem Gefäß in der Hand zur Wohnung der Weiber, und sang wie einer, der um Almosen bittet. Seine Stimme machte solchen Eindruck auf dieselben, daß sie alle auf die Strasse liefen, wo ihnen aber der Anblick des Sängers den Kopf vollends schwindlicht machte. Einige darunter waren so ganz ausser sich, daß sie all ihren Schmuck und ihre Schürzen verloren; und ihm nachliefen ohne zu bemerken, daß sie ganz nackt waren: . . . Nachdem der Sänger das ganze Dorf durchgegangen, verließ er es wieder, aber nicht allein, denn alle Weiber folgten ihm bis in ein nachgelegenes Lustwäldchen, wo sie ihm alles zugestanden, was er nur immer verlangte.

Die Büßer bemerkten bald, daß ihre Opfer nicht mehr die gewöhnliche Wirkung thaten, und daß ihre eigne Macht nicht mehr die ehemalige sey. Nach einigen Augenblicken von Geistessammlung erkannten sie, daß Schiwen unter der Gestalt eines Jünglings ihre Weiber verführt, und daß Wischenu sie selbst unter dem Bild eines Mädchens um ihre Unschuld gebracht. Ihr Zorn ward noch heftiger, da sie erfuhren, daß Schiwen den Wischenu zu diesem Streich verleitet habe; und nun beschlossen sie, ihn durch ein Opfer zu tödten.

Sie verrichteten also ein Opfer, das aber bloß aus gütiger Zulassung des Schiwen selbst einige Wirkung haben konnte. Dieses Opfer brachte zuerst einen Tiger hervor, . . . Die Büßer warfen sich zu seinen Füßen und baten ihn, er solle Schiwen erwürgen: Aber Schiwen zog ihm sein Fell ab und brauchte es statt eines Kleides. Darauf brachte das Opfer einen Maju vor, welchen sie gegen den Gott abschickten; der ihn aber in die Hand faßte, sowie auch einen Hirschen der auf Befehl der Büßer auf ihn los sprang, . . .

Nach diesen schickten sie noch eine Menge Schlangen gegen ihn, aus denen aber Schiwen Halsbänder machte; auch viele Budons, . . . Die Büßer begehrten von ihnen, sie sollten den Schiwen tödten, aber der Gott befahl ihnen für immer bey ihm zu bleiben um ihm zu dienen, und jene gehorchten. Nun erschien ein Kopf, der hüpfte umher und stieß ein fürchterliches Geheul aus. Schiwen nahm ihn und setzte ihn auf den seinigen, damit er Niemanden was zu Leide thät.

Da die Büßer sahen, daß ihre Opfer unwirksam waren, wurden sie sehr bestürzt und endlich gar rasend. Obschon ihre Opfer

nichts ausrichteten, setzten sie dieselben doch wieder fort, brachten den Riesen Muyelagin hervor, und baten ihn er solle Schiwen todtschlagen; in dieser Absicht schickten sie auch das Opferfeuer gegen ihn. Schiwen ergriff das Opferfeuer, warf den Riesen mit einem Fußstoß zu Boden und stieg auf seinen Rücken. Alle Dewerkels[1]) sangen ihm itzt Lobgesänge; . . . Endlich donnerten die Büßer Sabons gegen den Schiwen, um ihn zu morden; aber auch diese Flüche thaten keine Wirkung, und ihr Mund ward müde, dieselben noch länger auszusprechen.

Voll Schaam, daß sie ihre Ehre verloren und sich nicht rächen konnten, wagten sie noch einen letzten Versuch; sie vereinigten ihre Gebete und Bußwerke, und schickten dieselben gegen den Schiwen. Dieß war das fürchterlichste Opfer, dessen Wirkung der Gott selbst nicht hindern konnte; diese Gebete giengen wie eine Feuermasse hervor, welche das Zeugungsglied des Schiwen ansteckte und ihm dasselbe vom Leibe riß. Schiwen, voll Wuth gegen die Büßer, wollte mit eben diesem Gliede die ganze Erde verbrennen; auch war der dadurch verursachte Brand schon wirklich beträchtlich, da endlich Wischenu und Bruma, denen es darum zu thun war die Geschöpfe zu erhalten, ein Mittel suchten der Feuersbrunst Einhalt zu thun. Bruma nahm die Gestalt eines Fußgestelles an und Wischenu die Gestalt des weiblichen Zeugungsgliedes; unter diesen Gestalten fiengen sie das Zeugungsglied des Schiwen auf, und stillten den allgemeinen Brand. Durch ihre Bitten gerührt, willigte Schiwen endlich ein die Welt nicht zu verbrennen, mit der Bedingung daß alle Menschen dieses von seinem Leibe abgerissene Glied anbeten sollten.

So stellt der Lingam eine Gattung von Dreyeinigkeit vor; die untere Einfassung bedeutet den Wischenu; aus ihrer Mitte ragt eine oben rund zulaufende Säule empor, die den Schiwen vorstellt, und das ganze steht auf einem Fußgestell, das den Bruma abbildet. . . . .“

Leider nennt Sonnerat nicht seinen Gewährsmann und die Gegend, in welcher er die Erzählung vorfand, auch kennt er nicht den Schauplatz der Sage.

J. G. Rhode[2]) vermutet, daß die Sage, über die er an der Hand des Sonnerat'schen Berichtes kurz referiert, aus dem Skanda-Purāṇa stamme und sucht nach dem Ursprung ihrer verschiedenartigen Elemente, wobei ihm Baldaeus als Quelle dient.

Baldaeus[3]) zufolge wird erzählt, Śiva habe den Brahman enthauptet. Für diesen Brahmanenmord muß er büßen, indem er

1) Nach Sonnerat: Halbgötter.

2) „Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus“, Leipzig 1827. 2. Bd., S. 234 ff., S. 61 ff.

3) „Wahrhaftige, ausführliche Beschreibung der berühmten ostindischen Küsten, Malabar und Coromandel, auch der Insel Zeilon“ (Titelangabe unsicher), Amsterdam 1672. S. 446. Ich zitiere das Folgende nach Rohde.

mit dem Schädel des Erschlagenen in der Hand bettelt, bis derselbe sich in zwölf Jahren mit Almosen füllt. „Indem er vor den Hütten der Büßer bettelt, verlieben sich die Frauen derselben ebenso in ihn, lassen Geräth und Kleider fallen, und die Heiligen greifen ebenso den Siwa an, mit dem Tiger, Schlangen, wilden Elephanten u. s. w. und mit demselben Erfolg, aber ehe die Büßer nun zu kräftigern Mitteln schreiten, beschließt Wischnu den Siwa zu retten. Er nimmt die Gestalt eines reizenden Mädchens an, und zeigt sich den heiligen Büßern; diese vergessen über seinen Anblick Buße und Rache und werben um seine Gunst. Dadurch geht aber die Reinheit ihrer Herzen verloren und zugleich die Kraft ihrer Buße. Daß diese Darstellung die ächte und ältere ist, leuchtet ein, denn in der gesammten Mythe geht die Kraft der Büßer verloren, wenn ihre Seele durch Begierde befleckt wird, und man begreift daher nicht, wie jene Büßer den Siwa noch durch die Kraft ihrer Buße strafen können, da sie selbst schon gefallen sind. Allein der jüngere Dichter achtete auf diesen Umstand nicht, da ihm die vollführte Rache jener Büßer eine schöne Gelegenheit darbot, die Erklärung des Lingams, die er versucht, an den Sinn der alten Mythe zu knüpfen. Denn dort rettet den Siwa die Befreiung von der Rache der Büßer noch keineswegs; er muß noch weiter betteln, und immer verzehrt sein Feuerauge was in den Schädel geworfen wird. Um ihm zu helfen, blendet Wischnu dies Auge, füllt den Schädel mit seinem Blute, woraus nun der Götterknabe entsteht, ... Kartikeya ... Dieselbe Idee faßt hier der jüngere Dichter auf, und da er das Symbol des Lingams an die Stelle des wunderbar entstandenen Götterkindes setzen will, ... stellt er die Mythe von vornherein in einen andern Gesichtspunkt. Dort findet Siwa die Frauen, weil er betteln muß; hier bettelt er um sie zu verführen; dort sündigt er nur in Gedanken, hier vollführt er die That; dort verlieren die Heiligen ihre Kraft durch eigene Schuld, hier führen sie die Strafe aus."

1. Mahābhārata.

(Bomb. Ausgabe mit Nīlakaṇṭha's Kommentar.)

Das große Epos kennt die Legende vom Devadāruvana, dessen Name allerdings genannt wird, als solche noch nicht, enthält jedoch verschiedene Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt und von denen die Paurāṇika eins oder das andere verwertet haben dürften. Nīlakaṇṭha hat von ihr eine freilich nicht ganz sichere Kunde.

MBh. II, adhy. 28, 3. 5 erscheint Hāṭaka als N. pr. eines nördlichen Volkes (einer der Beweise für den nördlichen Ursprung der Legende).

MBh. III, adhy. 84, 19. Viṣṇu verehrt beim Suvarṇatīrtha (vgl. Hāṭakeśvara) den Śiva.

MBh. III (nach Jacobi), adhy. 224. ... Bei einem Opfer der (7) Ṛṣi's sieht der aus der Sonne herbeikommende Agni die Frauen der Ṛṣi's, und indem er sich in das Gārhapatyafeuer verwandelt, kann er stets bei ihnen sein. Unglücklich verliebt, zieht er sich in den Wald zurück, wo die in ihn verliebte Svāhā seinen Zustand erkennt.

MBh. III (nach Jacobi), adhy. 225. Svāhā nimmt zuerst die Gestalt der Śivā, der Gemahlin des Aṅgiras, an, und vollzieht mit Agni den Beischlaf. Dann fliegt sie als Garuḍī nach dem Berge Śveta, der von Śarastamba's umgeben und von Schlangen und Unholden bewacht ist. Dort legt sie den Samen in einer goldenen Grube nieder. Dies wiederholt sie, indem sie sich Agni in der Gestalt der übrigen Ṛṣifrauen, ausgenommen Arundhatī, nähert. Aus dem Samen entsteht ... Kumāra ...

MBh. III (nach Jacobi), adhy. 226. Die Ṛṣi's verstoßen ihre sechs Frauen (ausgenommen Arundhatī), weil sie für die Mütter Skanda's gehalten wurden.

Wahrscheinlich haben die Paurāṇika die hier geschilderte Situation benutzt. Dafür spricht besonders, daß Śiva zuweilen mit Agni identifiziert wird[1]).

MBh. IX (nach Jacobi), adhy. 48. ... Indra erzählt: An demselben Tīrtha (*kauberatīrtha*) hatte auch einst Arundhatī während einer zwölfjährigen Hungersnot, als die sieben Ṛṣi's auf dem Himālaya büßten, für Śiva, dessen Belehrung lauschend, Badara's gekocht.

MBh. X (nach Jacobi), adhy. 17. ... Von Brahman zum Schaffen aufgefordert, zog sich Śiva ins Wasser zur Buße zurück, worauf Brahman einen andern Schöpfer in Aktion setzte, den aber seine Geschöpfe fressen wollten, so daß ihn Brahman schützen mußte und jenen ihre Nahrung anwies. Śiva läßt seinen Phallus in die Erde verschwinden und zieht sich nach dem Berg Mūjavat zurück.

MBh. XII, adhy. 171, 31 wird Hāṭaka-Gold im Besitz eines Rākṣasa im Norden erwähnt.

MBh. XIII, adhy. 14, 161:

„Er (Śiva) vergnügt sich mit den Ṛṣimädchen und Ṛṣigattinnen, mit aufgewundenem Haar, großem *liṅga* (so nach Nīlak.), nackt, mit häßlichen Augen".

MBh. XIII, adhy. 14, 227 (Upamanyu spricht zu Indra):

„Sieh hier, o Götterherr, offenbar das *liṅga*, welches von dem höchsten, Schöpfung und Zerstörung bewirkenden Gotte Rudra durch den *bhaga* (die *yoni*) bezeichnet ist"[2]).

Nīlakaṇṭha: „Offenbar". Das *liṅga* macht Śiva's Gestalt

1) Vgl. Muir, Original Sanscrit Texts vol. IV, p. 339. 342.

2) Vgl. Harivaṃśa (śake 1787) Parvan II, adhy. 72, 60; Śivapurāṇa, Vidyeśvarasaṃhitā, adhy. 14, 86—110.

kenntlich als ein Körperteil, welcher durch den *bhaga* bezeichnet wird. „Sieh es offenbar“. Das Gestell (für das Götterbild) hat die Gestalt des *liṅga* und der Wasserbehälter (für die religiöse Spende) die Gestalt des *bhaga*, so wird es äußerlich offenbar (d. h. als Symbol) dargestellt, wobei keine Rücksicht genommen wird auf das wissenschaftlich offenbare, nämlich die Autorität der Schrift, und diese liegt in den Worten: „Was als die höchste Fußspur des Viṣṇu gesetzt wurde, mit dem beschützest du das verborgene Wesen der Kühe“[1]). Der Sinn ist: „Was“ = aus welchem Grunde. „Viṣṇu's Fußspur“ ist soviel als: Ort, Symbol. Sodann: Das *stry upastham*, „die *yoni* soll Viṣṇu bilden“, so nach der Darstellung des Hymnus[2]). „Die höchste (Fußspur)“. In der Nähe stehend bildet er, umhüllt er sie, sie zur höchsten machend. „Gesetzt wurde“. Das Gesetzte. Das Fehlen des *a* ist in den Hymnen gebräuchlich. Aus diesem Grunde „schützest du“, d. h., hütest du das zu hütende, unnennbare Organ, den *bhaga* (und) das *liṅga*, welches sich in der Mitte der Kühe, d. h. der Sinnesorgane[3]) befindet, und das so bezeichnete schützest du, und dann führst du den Namen Bhagavat[4]), weil du mit *bhaga* verbunden bist, und trägst das *liṅga*, weil du liṅgagestaltig bist. Dies ist die Bestimmung. Der Begriff *liṅga* umfaßt *bhaga* und *liṅga* in ähnlicher Weise wie, wenn man, anstatt zu sagen: „die Schirmträger gehen“, sagt: „die Schirme gehen“; deshalb, wegen der Inhärenz mit dem *liṅga*, ist es auch zu verstehen, daß das *liṅga* als mit dem *bhaga* bezeichnet von Rudra, nämlich von Rudra als dem Ātman, offenbart worden ist.

MBh. XIII, adhy. 14, 228.

„Von der Mutter ist mir einst gesagt worden die Ursache, welche das Merkmal der Menschen hat. Es gibt nichts Höheres als den *īśa*; ihn gehe an, wenn du wünschst, o Indra“.

Nīlakaṇṭha: Eben dies enthüllt er. „Von der Mutter“ usw. Weil man sieht, daß die Menschheit entstanden ist aus der Verbindung von *bhaga* und *liṅga*, deshalb ist ihre Ursache als eine ebenso beschaffene zu erschließen. Das ist der Sinn. „Merkmal“ ist das kennzeichnende.

MBh. XIII, adhy. 14, 229:

„Ist nicht von dir, o Götterherr, als das Offenbare deutlich gekannt worden die aus dem *liṅga* durch Verbindung (mit dem *bhaga*) entstandene Dreiwelt mit der Schar des Umgewandelten und Guṇalosen (d. h. des Entfalteten und Unentfalteten), welche entstanden ist aus dem Samen Brahman's usw.? Die Götter und Dämonenfürsten samt Brahman, Indra, Agni, Viṣṇu, welche tausend Wünsche in ihren Gedanken gebildet haben, preisen nicht jene

---

1) RV. V, 3, 3. 2) RV. X, 184, 1.

3) Sāyana: *gonām udakānām*. Nīlakaṇṭha dagegen betrachtet das *liṅga* als *indriya* im Sinne des Sāṅkhya.

4) Damit ist Viṣṇu gemeint.

andere Ursache, welche höher ist als der persönliche Gott. Diesen Gott der Welt mitsamt dem Beweglichen und Unbeweglichen, Śiva, wähle ich als das höchste des Erklärten und des noch zu Wissenden, nach Wünschen verlangend, gesammelten Geistes, zur Erlösung".

Nīlakaṇṭha: „Das Offenbare", d. h. das Gesamte, „aus dem *liṅga* durch Verbindung (mit dem *bhaga*) entstandene", dem die Verbindung des *bhaga* und *liṅga* wesentlich ist, was das *liṅga* ist, das daraus entstandene. „Das Umgewandelte" ist die *māyā*, *bhagam* (!) „das Guṇalose", Geistige, deren beider „Schar", d. h. Vereinigung, ist der Gott. Von diesem begleitet ist „die Dreiwelt mit der Schar des Umgewandelten und des Guṇalosen" entstanden aus dem Samen Brahman's usw., aus ihm (dem Gott). So verhält es sich. Der Sandhi (*retodbhavam* statt *reta udbhavam*) ist eine den Ṛṣi eigentümliche Ausdrucksweise. Wird denn nicht die auf Wunsch erfolgende Schöpfung des Manu[1]) weiterhin als ein Begattungsprozeß geschildert? Wie ist dies zu verstehen? Da sagt der Text: „Welche entstanden ist aus dem Samen Brahman's usw.". „Welche tausend Wünsche in ihren Gedanken gebildet haben". Hierbei bedeutet „Wunsch" Verlangen. Aus diesem Wunsche heraus sind von dem mehr als tausend Wünsche hegenden *puruṣa*, welcher in Brahman, dem großen Indra usw. besteht, bloß als Wünsche Söhne usw. gebildet worden. Daher ist der Wunsch die *yoni*, der Wunschhegende (d. h. der geschlechtlich erregte) gibt den Samen. Daher der Ausdruck: „Aus dem *liṅga* entstanden". Das ist der Sinn. Daher preisen Brahman usw. nicht „die Ursache, welche höher ist als der" in der Verbindungsgestalt von *bhaga* und *liṅga* bestehende „Gott", und welche nur aus ihrer eigenen Gestalt besteht. Das Fehlen des Sandhi (in *śaṃsanti īśāt*) ist eine den Ṛṣi eigentümliche Ausdrucksweise. Als das Fruchtbringende (d. h. als Erlösung) bezeichnet er ihn (den Gott).

MBh. XIII, adhy. 14, 230:

„Oder sollte etwa der Gott noch aus anderen Gründen als diesen die Ursache der Ursache sein? Wir haben nicht gehört, welches *liṅga* eines anderen Wesens von den Göttern verehrt worden wäre".

Nīlakaṇṭha: Weil das Ursachesein des *liṅga* auch von Weisen verehrt werden muß, darum sagt er: „aus anderen Gründen".

MBh. XIII, adhy. 14, 231:

„Welches anderen Wesens *liṅga*, abgesehen von dem des großen Gottes, wird verehrt oder ist früher verehrt worden von allen Göttern? Das sage mir, wenn du davon Kunde hast".

MBh. XIII, adhy. 14, 232:

„Weil Brahman, Viṣṇu und auch du (Indra) mitsamt den übrigen Göttern stets sein *liṅga* verehrt, darum ist er der oberste".

1) Manu I, 32.

MBh. XIII, adhy. 14, 233:

„Da die Geschöpfe nicht (wie Brāhman) mit dem Lotus, nicht (wie Viṣṇu) mit dem Diskus, nicht (wie Indra) mit dem Donnerkeil, sondern mit *liṅga* und *bhaga* versehen sind, darum gehören die Geschöpfe dem Maheśvara an".

Nīlakaṇṭha: Das vorher besprochene führt er aus durch den Vers, welcher mit „(da die Geschöpfe) nicht" beginnt. Aber da Lotus, Diskus und Donnerkeil keine Körperteile sind wie *bhaga* und *liṅga*, so müßte das mit letzteren (*bh.* und *l.*) Versehensein den Geschöpfen ebenfalls nicht zukommen. Warum ist das ausgeschlossen? Auf diesen Einwand vernimm die Antwort: So findet sich nämlich in einem anderen Purāṇa[1]) folgende Nebenerzählung: Als einst der Gatte der Bhavānī nach Belieben als *digambara* mit seiner Gattin betteln ging und von einer Frau der Ṛṣi so angeredet wurde: „Dies dein unbedecktes *liṅga* soll abfallen", da fiel dem Śiva das *liṅga* ab. Als infolgedessen die Dreiwelt in Aufregung geriet, da wurde von der Göttin, die selbst von langer Liebe glühte, dies *liṅga* aufgefangen[2]), indem sie selbst die Gestalt der *yoni* annahm. „Darum gehören die" damit bezeichneten „Geschöpfe dem Maheśvara an", da sie die Eigentümlichkeit besitzen, von diesen beiden (*bh.* und *l.*) nicht getrennt zu sein wie vom Lotus usw. In der Gesondertheit von *bhaga* und *liṅga*[3]) liegt kein Fehler, gerade so wie man sagt: „Einen Dorn mit einem anderen Dorn herausziehend"[4]); sonst würde kein Geschlechtsunterschied vorhanden sein und es müßte eine andere Entstehung der Geschöpfe stattfinden. Das ist die Richtung (in der man diesen Vers aufzufassen hat).

Zu MBh. XIII, adhy. 17, 42a, wo *digvāsas* als Beiname Śiva's erscheint, bemerkt

Nīlakaṇṭha: Als „Luftumkleideter" nahm er im Dārukā-Walde, um die Munifrauen zu betören, Nacktheit an, dies ist der Sinn. In Wirklichkeit aber[5]) ist darunter etwa zu verstehen: Sogar die unendlichen Himmelsgegenden als „Kleid" besitzend. „Kleid (habend)" bedeutet: mit einem Gewande versehen. So lautet denn auch die

---

1) Das MBh. selbst wird ja zu den Purāṇa gerechnet.

2) Ebenso oben in Sonnerat's Bericht, dort jedoch von Viṣṇu und um einen Weltbrand zu verhüten.

3) Bei den Geschlechtern; *pṛthagbhāva* hat hier also trotz des *ayam* einen anderen Sinn als kurz vorher *pṛthagbhūta*.

4) Die Nebeneinanderstellung *śūlaṃ śūlād* erweckt den Anschein, als ob es beide Male derselbe Dorn wäre; in Wahrheit aber sind der herausgezogene und der herauszuziehende Dorn verschiedene Dinge. Ebenso scheinen, so will Nīlakaṇṭha sagen, in diesem Verse *bhaga* und *liṅga* demselben Individuum anzugehören, in Wahrheit aber sind es Gegensätze. Vgl. Devimahatmyam Markandeyi Purani sectio, ed. Poley, Berol, MDCCCXXXI, adhy. 2, 19.

5) Vgl. Bhaṭṭa Bhāskara zu Rudrādhyāya (Yajurveda IV, 5, 5, 6): *Namo giriśāya ca śipiviṣṭāya ca* ‖ *śipiviṣṭāya ca* | *nirveṣṭitaśepāya sarvadā Devadāruvanapradeśādau vā* | *yadvā ādityātmane* |

Śruti[1]): „Von Gott ist zum Aufenthaltsort (Gewand) zu erwählen dies alles und was auf der Welt lebt". *Īśā*, d. h. *īśvareṇa*. „Ist zum Aufenthaltsort zu erwählen", ist als Hülle anzulegen.

MBh. XIII, adhy. 25, 27 Devadāruvana als Wallfahrtsort.

MBh. XIII, adhy. 140 fragt Umā den Śiva nach dem Ursprung seiner Attribute. Unter diesen wird das *liṅga* nicht genannt. Dieser Abschnitt ist also jedenfalls älter als XIII, adhy. 14.

Der MBh.-Text XIII, adhy. 14, 227—233 begründet, wie aus obigem zu ersehen, die Verehrung des *liṅga* und der *yoni* damit, daß diese beiden schöpferische Potenzen sind, indem er eine Vorstellung organisch weiterentwickelt, die zwar in der Śruti[2]) und in der sonstigen Smṛti[3]) erscheint, aber nicht immer zu Zwecken des Kultus benutzt wird; erst in der Auffassung des purāṇischen Sāṅkhya vom *puruṣa* als dem männlichen und von der *prakṛti* als dem weiblichen Schöpfungsprinzip konnte der Liṅgakult, dessen Ursprung hier dahingestellt bleiben mag, eine Stütze finden.

Nīlakaṇṭha versucht im Anschluß an den Text zunächst eine rituell-mystische Erklärung des Liṅgasymbols, zieht darauf zwei Stellen des ṚV. heran, die er sehr willkürlich ausdeutet und benutzt beiläufig die (mit dem Ursprung des Liṅgaïsmus in engem Zusammenhang stehende) Legende vom Devadāruvana in zwei widersprechenden Fassungen[4]), bezweifelt aber[5]) an letzterer Stelle selbst und mit Recht die Richtigkeit seiner Vermutung, denn bei *digvāsas* dachte der epische Dichter wohl weniger an besagte Legende, als vielmehr an den nach der landläufigen Vorstellung im Himālaya büßenden Śiva.

2. Padma-Purāṇa.

(Ānand. Ser. Ser. Poona 1894.)

Vol. III, 5. (Sṛṣṭi-)Khaṇḍa, adhy. 17 wird erzählt: Brahman und seine Gattin Sarasvatī begeben sich zu einem Opfer nach dem Wallfahrtsort Puṣkara. Alle Vorbereitungen sind getroffen, aber Sarasvatī will nicht eher erscheinen, als bis ihre Toilette beendet ist und die übrigen Göttinnen anwesend sind. Brahman, darüber erzürnt, befiehlt dem Indra, er solle ihm statt seiner Gattin das erste beste Weib herführen, worauf ihm dieser eine hübsche Kuhmagd, Gāyatrī, bringt. Brahman läßt sie sich sofort durch Viṣṇu

1) Īśā-Upan. 1. Deussen's Übersetzung: „In Gott versenke dies Weltall" faßt dagegen *īśāvāsyam* als *tatpuruṣa*. Nārāyaṇa's Kommentar liest *īśā vāsyam* (= *vasanīyam*, *vyāpyam*).

2) z. B. Bṛh. Upan. I, 4, 3.

3) z. B. Manu I, 32.

4) Komm. zum MBh. XIII, adhy. 14, 233: . . . *kāmaṃ* . . . *Bhavānīśe bhikṣām aṭati* und XIII, adhy. 17, 42 *mohanārtham*.

5) *vastutas tu*.

und Rudra anheiraten. Als Sāvitrī (= Sarasvatī) darauf in die Versammlung kommt, verflucht sie Brahman, er solle keine Verehrung in Tempeln und an heiligen Orten genießen, ausgenommen einen Tag im Jahre; Indra solle gefangen, Viṣṇu durch einen Fluch Bhṛgu's als Mensch geboren werden und als Kuhhirt sein Wesen treiben.

162. Auch sprach sie im Zorn zu Rudra: „Wenn du dich im Dāruvana befindest, o Hara, werden dich die erzürnten Ṛṣi verfluchen:

163. ‚Wehe, wehe, Schädelträger, Bösewicht, du willst unsere Frauen gewinnen; deshalb wird dein übermütiges *liṅga* zu Boden fallen, o Gott'.

164. Von deiner Mannheit wirst du verlassen und vom Fluche der Muni gequält sein. Deine Gattin wird dich am Ufer der Gaṅgā trösten."

Sāvitrī verläßt die Versammlung und verflucht dann noch die Göttinnen, weil sie sich von ihr trennen, wird aber von Viṣṇu begütigt, welcher sie preist. In seinem Hymnus gibt er an, unter welchen Formen und wo sie verehrt werden soll, z. B.:

Devadāruvane puṣṭir medhā Kāśmīramaṇḍale | 211a[1]) |

Sie beauftragt dann Viṣṇu, das begonnene Opfer zu Ende zu führen. Gāyatrī mildert die von Sāvitrī ausgesprochenen Verwünschungen:

268b. Die Wünsche erfüllende Gāyatrī sprach da zu Rudra:
269. „Die Menschen, welche dein abgefallenes *liṅga* verehren, die werden gereinigt, Gutes vollbringend, an Himmel und Erlösung teilhaben".

Die Legende vom Devadāruvana, hier anscheinend in ziemlich ursprünglicher Form bekannt, wird in diesem Kapitel in einen fast mythologisch-wissenschaftlichen Abschnitt hineingearbeitet.

3. Śiva-Purāṇa.

(Bombay 1884.)

Das Śiva-Purāṇa ist sehr reichhaltig, auch in bezug auf die Dev.-Legende, mag aber, da sich der Ertrag noch nicht übersehen läßt, einer besonderen Berücksichtigung aufbehalten bleiben. Hier nur einige vorläufige Bemerkungen. Die Einteilung ist folgende:

A. Jñānasaṃhitā, 78 adhyāya enthaltend.
B. Vidyeśvarasaṃhitā, 16 adhy. enthaltend.
C. Kailāsasaṃhitā, 12 adhy. enthaltend.

---

1) = Matsyapurāṇa (Ānand. Scr. Ser. 1907) adhy. 13, 47a. Daselbst, adhy. 13, 14 ff. zählt Satī, die Tochter Dakṣa's, ihre verschiedenen Formen auf, die teilweise wörtlich übereinstimmen mit den hier aufgeführten der Sāvitrī.

D. Sanatkumārasaṃhitā, 57 adhy. enthaltend.
E. Vāyusaṃhitā pūrvabhāga, 30 adhy. enthaltend.
Vāyusaṃhitā uttarabhāga, 30 adhy. enthaltend.
F. Dharmasaṃhitā, 65 adhy. enthaltend.

In Frage kommen besonders Jñānasaṃhitā adhy. 42 und Dharmasaṃhitā adhy. 10. — Der Wallfahrtsort Devadāruvana kommt mehrfach vor, so Jñānasaṃhitā adhy. 38, 19; Sanatkumārasaṃhitā adhy. 13, 6 und 31, 9.

4. Bhāgavata-Purāṇa.

(Ausg. v. Burnouf, Paris 1840/44.)

V, adhy. 24, 17, nach Burnouf: Dans la sphère suivante, celle de Vitala, Hara, surnommé Hâṭakêçvara, entouré de la troupe de Bhûtas qui composent son assemblée, réside sous la forme de Bhava réuni à Bhavânî, afin de faire prospérer la création de Pradjâpati; c'est de lui que sort la première des rivières, la Hâṭakî, produite par l'énergie féconde des deux divinités. Allumé par le vent, le feu boit cette eau; et ce que sa bouche en rejette est l'or nommé Hâṭaka, dont se parent les hommes et les femmes dans les palais des chefs des Asuras.

Diese Stelle dient nur als Beleg zu Hāṭakeśvara; einen Liṅgadienst könnte man höchstens aus *prajāpatisargopavṛṃhaṇāya* und einen Liṅga-bhaga-Dienst aus *Bhavo Bhavānyā saha* herauslesen.

5. Liṅga-Purāṇa.

(Ausg. von Jīvānanda Vidyāsāgara Bhaṭṭācārya, Calcutta 1885.)

I, adhy. 28:

31. . . . von Schmerz gepeinigt werden die geringe Einsicht besitzenden Lästerer werden,

32. wie einstmals die Muni, als sie im Dāruvana den Rudra schmähten . . .

I, adhy. 29. Sanatkumāra sprach:

1. „Jetzt wünsche ich zu vernehmen das, was sich einst im Dāruvana, o Herr, zugetragen hat mit den Bewohnern dieses Waldes, deren Geist ganz von Askese erfüllt war.

2. Wie kam der erhabene Schwarzrote in das Dāruvana, in verwandelter Gestalt, keusch, luftumkleidet?

3. Wie erging es dem Rudra, dem höchsten *ātman*, in diesem Walde? Verkünde wahrheitsgetreu das Erlebnis des obersten Gottes!"

Sūta sprach:

4. Als er dessen Wort vernommen hatte, sprach der beste der Kenner des Kernes des Veda, der erhabene Sohn des Śilāda, indem er über Bhava ein wenig lächelte.

Śailādi sprach:

5. Die Muni übten im Dāru-Dickicht sehr strenge Askese, um den obersten Gott zu erfreuen, im Zusammensein mit ihren Frauen, Söhnen und Opferfeuern.

6. Da ward erfreut Rudra, der Herr der Welt, der glänzende Stierbannerträger mit aufgewundenen Haarflechten, der oberste Herrscher, der erhabene Schwarzrote.

7. Um zu durchschauen die Erkenntnis der Dāruvanabewohner, welche sich auf Vorteil (versprechende Werke) richtete, aus Verlangen, dieselbe zu prüfen und zum Vergnügen,

8. und um interesselose Erkenntnis aufzurichten unter den Bewohnern des Devadāruvana, deren Geist nur auf Vorteil (versprechende Werke) gerichtet war,

9. nahm dieser Herr der Welt, Śaṅkara, der Luftumkleidete und Dreiäugige, eine verwandelte Gestalt an und ging, gleichsam zerstreut, zweihändig [1]), mit von Asche geschwärzten Gliedern in das göttliche Dāruvana.

10. Und der überaus Schöne, Erhabene heuchelte ein leises, aus Liebe zu den Frauen entstandenes Lächeln und ein Spiel mit den Augenbrauen und ließ Gesang hören.

11. Als der Töter des Liebesgottes die Schar der Weiber sah, bewirkte er bei ihnen wiederholt ein Anwachsen der Liebe, er, der von überaus lieblicher Gestalt war.

12. Als die bis dahin gattentreuen Weiber diesen in einen Menschen verwandelten Schwarzroten im Walde sahen, da beachteten sie ihn wohl und liefen ihm nach.

13. Und die Frauen an den Türen der Waldhütten, mit herabgefallenen Kleidern und Schmuck, sie, die sonst regungslos waren und unter den Bäumen wohnten, folgten ihm nunmehr, als sie ein Lächeln empfingen von der Taglotusblüte seines Mundes.

14. Einige Frauen zuckten beim Anblick des Bhava die Augen, und von Verliebtheit fortgerissen tändelten sie mit den Augenbrauen.

15. Alsdann sangen um ihn herum andere Frauen, als sie ihn erblickten, teils mit lächelndem Gesicht, teils mit herabgefallenen Kleidern und Gürtelbändern.

16. Einige Brahmanenfrauen, die ihn da im Walde sahen, wie ihm das neue Gewand herabgefallen war [2]), warfen ihre eigenen prächtigen Armbänder von sich, verließen ihre Verwandten und folgten ihm, von Liebe ergriffen. . . . . .

18. Einige sangen und tanzten um ihn herum, fielen zu Boden und lagerten sich wie Elefanten; eine andere pries ihn, o Brahmanenstier [3])!

---

1) Jedenfalls weil die Götter sonst mit vielen Armen dargestellt werden.
2) Paßt nicht zu śl. 2 *digambaraḥ* und śl. 9 *kṛṣṇāṅgo.*
3) Zu lesen *dvijapuṅgava.*

19. Sich gegenseitig unter Lächeln ansehend, umarmten sie ihn von allen Seiten und legten ihre Geschicklichkeit an den Tag, indem sie dem Rudra den Weg versperrten.

20. „Wer ist der Herr?“ So sprachen sie ihn an. „Nimm Platz!“, so sagten andere. „Wohin des Weges? Sei gnädig!“ so redeten sie erfreuten Herzens zu ihm.

21. Die Gattentreuen, mit herabgefallenen Gewändern und Haaren, gerieten in der Nähe der Gatten auf Abwege, getäuscht durch Bhava.

22. Als der unvergängliche Bhava ihr Gebahren sah und ihre Reden hörte, da sprach der höchste Gebieter weder Geziemendes noch Ungeziemendes.

23. Als die Brahmanen die Schar der Frauen sahen und bei ihr befindlich den Śaṅkara, sprachen diese Munifürsten ein überaus hartes Wort.

24. Ihrer aller Askese wurde niedergeschlagen von Śaṅkara gleichwie durch den Sonnenglanz die am Himmel stehenden Sterne.

35. Diese[1]) und viele andere gerieten unter die Botmäßigkeit der Brahmanen mit Ausnahme des obersten Gottes mit häßlichen Augen, des Gatten der Umā.

36. So wurden sie denn von ihm verblendet und erkannten den Śaṅkara nicht und sprachen fürchterliche Worte aus und der Furchtbare verschwand.

37. Und nachdem die Muni sich in der Frühe aus diesem Dāruvana bestürzten Geistes zum hochherzigen Großvater, welcher auf dem höchsten Sitze saß,

38. begeben hatten[2]), erzählten diese Bewohner des schönen Dāruvana, deren Verstand vernichtet war, dem Herrscher die ganze Begebenheit.

39. Brahman, der Großvater, nach kurzem Nachdenken über das ganze vorherige Erlebnis jener Muni im heiligen Dāruvana,

40. erhob sich, machte hohle Hände vor Bhava, fiel vor ihm nieder und sprach eilig zu den im Dāruvana wohnenden Muni:

41. „Pfui über euch, die ihr dem Tode verfallen seid, da von euch Unglücklichen, ihr Brahmanen, Unrecht geschehen ist dem höchsten großen Hort!

42. Der aber, welcher in diesem Dāruvana von euch gesehen wurde als Liṅgaträger, obwohl ihr kein *liṅga* tragt[3]), das ist der höchste Gott in verwandelter Gestalt.

---

1) Götter und Helden, welche śl. 25—34 namhaft gemacht werden.

2) Weshalb? Es ist nicht gesagt worden, daß sie Śiva erkannt hätten.

3) Gemeint ist wohl: Ihr hättet den Śiva, der ja deutlich ein *liṅga* als Attribut trug, erkennen müssen, obwohl ihr noch keine Liṅgaïten seid. In der gewöhnlichen Überlieferung der Sage wird dem Gotte das *liṅga* als Körperglied abgehauen oder fällt ab. — Zu diesem śloka vgl. Śivapurāṇa, Jñānasaṃhitā, adhy. 42, 10, wo Śiva erscheint als *haste liṅgaṃ ca dhārayan*. Daß der Gott hier das Liṅgasymbol als solches trägt, also gleichsam als Missionar seines eigenen Kultes reist, verrät deutlich die Posteriorität dieser beiden Stellen.

43. Niemals aber dürfen Gäste von den Hausvätern beschimpft werden, ihr Brahmanen, weder die häßlichen noch die wohlgestalteten, nicht einmal die schmutzigen und die nicht-gelehrten[1]).

65. Wozu viele Worte? Ihr seid vom Glück verlassen, ihr höchsten Brahmanen. Zu diesem Śaṅkara müßt ihr schleunigst eure Zuflucht nehmen".

66. Als die Brahmanenstiere dies Wort Brahman's gehört hatten, sprachen sie, nachdem sie ihn geehrt, bekümmert, mit verwirrtem Blick:

Die Brahmanen sprachen:

67. „Nicht wurde, o Glücklicher, unser Leben von uns beachtet; unsere Weiber wurden verdorben; wir sahen und schmähten den großen Gott, der bis dahin nicht geschmäht wurde.

68. Und verflucht wurde der allgegenwärtige Spießträger, der schwarzrote Bogen- und Keulenträger, und die Gewalt, die aus dem in Unkenntnis ausgestoßenen Fluche entstand, ward stumpf bei seinem Anblick.

69. Verkünde uns, o Herr, dem Gange nach den *saṃnyāsa*, um zu erschauen den furchtbaren Gott der Götter, der muschelartig aufgewundenes Haar trägt, den schrecklichen".

70—83. Brahman entspricht ihrem Wunsche. Seine Lehre, mit Anklängen an Manu VI, gipfelt in der Verheißung der Erlösung durch Śiva-Ergebenheit; durch sie habe Śveta den Tod besiegt.

I, adhy. 30. Śl. 1—28 erzählt Brahman auf Verlangen der Muni, wie Śveta von dem aus einem *liṅga* heraustretenden Śiva vor dem Tode gerettet worden sei und belehrt sie śl. 29—37, daß sie nicht durch Askese, Opfer, Almosengeben und Wissen, sondern nur durch Gnade zu Verehrern Śiva's werden könnten.

I, adhy. 31. Śl. 1—21ᵃ. Brahman erklärt den Muni verschiedene Arten des *liṅga*.

21. Nachdem diese Waldbewohner nun den unermeßliche Energie besitzenden Brahman verehrt hatten,

22. brachen sie alsdann nach dem Devadāruvana auf, indem sie begannen, den Śiva nach Vorschrift Brahman's zu befriedigen.

23—25. Die Einsiedler üben Askese.

26. So bringen diese Hochherzigen die Zeit hin mit Askese und Verehrung, ein volles Jahr hindurch, als der Frühling eingetreten war.

27. Da kam, ihnen gnädig, aus Mitleid mit seinen Verehrern der in diesem Kṛta-Zeitalter auf dem schönen Himavat-Berge befindliche

1) Als Beleg hierfür erzählt Brahman śl. 46—64 die Geschichte von Sudarśana (vgl. MBh. XIII, 2), der seiner Gattin befiehlt, jedem Gaste sogar bis zur Selbsthingabe dienstbar zu sein. Um ihren Gehorsam zu prüfen, kommt in Sudarśana's Abwesenheit der Todesgott, als Brahmane verkleidet, in sein Haus, findet sie auch willfährig, läßt sie aber unberührt und belobt sie und den zurückkehrenden Gatten.

28. höchste Gott voll Gnade in das Devadāruvana, die Glieder mit Asche und Staub bestrichen, nackt, in verwandelter Gestalt,

29. einen Feuerbrand in der Hand haltend, mit rotbraunen Augen. Bald lacht er laut, bald singt er lächelnd,

30. bald tanzt er schön, bald schreit er wiederholt. Er wandert in der Einsiedelei und bettelt immer wieder um Almosen.

31. Seine Gestalt zu einem Blendwerk machend, kam der Gott in diesen Wald. Da ehrten ihn alle diese Muni gesammelten Geistes,

32. mit wohlriechenden Wassern und mannigfachen Kränzen, mit Räucherwerk und Wohlgerüchen, diese Hochherzigen mit Gattinnen, Söhnen und Gefolge.

33. Und die Muni sprachen folgendes zu dem Gotte: „Was von uns, o Gott der Götter, aus Unkenntnis begangen worden ist,

34. in Taten, Gedanken und Worten, das alles verzeih uns! Dein mannigfacher Wandel und die verborgenen Abgründe

35. des Brahman und der andern Götter sind schwer zu erkennen, o Hara[1]. Deine Ankunft kennen wir nicht und deinen Fortgang nun und nimmer“.

Śl. 36—42. Die Muni preisen Śiva und bitten ihn um Gnade.

43. Was auch immer der Mensch unwissentlich oder wissentlich tut, das vollbringt in Wirklichkeit der Erhabene (= Śiva) durch Zauber“.

44. Nachdem ihn die Muni also erfreuten Herzens gepriesen hatten, baten sie ihn, der Askese obliegend: „Wir sehen dich (nur so) wie zuvor“[2].

45. Da nahm der gnädig gestimmte Gott Śaṅkara seine eigentliche, dreiäugige Gestalt an und der Gebieter verlieh ihnen ein göttliches Auge, um ihn zu erschauen.

46. Nachdem die Bewohner des Devadāruvana vermöge ihrer empfangenen Sehkraft den höchsten Gott Tryambaka erschaut hatten, priesen sie den Herrscher wiederum.

I, adhy. 32. Lobpreis der Ṛṣi. Śl. 5—7 vgl. Bhag.-Gītā X, 21 ff.

I, adhy. 33. Nandin sprach:

1. Da war zufrieden der Erhabene und sprach, nachdem er den Lobpreis gehört hatte, von ihnen gepriesen, voller Gnade folgendes Wort: . . . . .

3. „Ich will euch nennen das heilige Gut der Verehrer, ihr Munistiere. Die aus meinem Leibe entstandene Göttin *prakṛti* ist das gesamte *strīliṅga*.

---

1) Oder: Dein . . . Wandel und die . . . Abgründe sind von Brahman und den übrigen Göttern schwer zu erkennen.

2) D. h. ihre Askese hilft ihnen nichts. Sie wissen wohl, daß es Śiva ist, der jetzt zum zweiten Male in Verwandlung zu ihnen kommt, aber sie erkennen sein Wesen noch nicht.

4. Das *puṃliṅga* ist der *puruṣa*, ihr Brahmanen, der aus meinem Leibe entstanden ist. Aus beiden entsteht eben unzweifelhaft meine Schöpfung, ihr Brahmanen.

5. Deshalb soll man keinen luftumkleideten höchsten Büßer schmähen, selbst wenn er ein törichtes und wahnsinniges Gebahren hat, wenn er nur mich für den Höchsten hält und heiliger Weisheit voll ist"[1]).

13. Nachdem sie (die Büßer) erkannt hatten den ihnen von Śiva angegebenen unvergleichlichen höchsten Ort, welcher die Vernichtung der großen Furcht verursacht, da neigten sie plötzlich ihre Häupter vor dem Gewaltigen, nachdem von ihrem Geiste Begierde und Betörung der Existenz gewichen waren.

14. Als die Priester nun gehört hatten, was erzählt worden war, da waschen sie voller Freude mit reinsten, wohlriechenden Flüssigkeiten, welche mit Gras und Blumen gemischt sind,

15. in großen Krügen mit Wasser den höchsten Gott und besingen ihn mit mannigfachen geheimen, wohltönenden „*huṃ*"-Lauten[2]).

20. Da fielen nieder vor dem großen Gott alle diese Muni, ...

22. Diese sprachen unter Verneigung vor dem großen Gott: „Das Aschenbad, das (Gelübde der) Nacktheit, das Ungünstige und das Verkehrte,

23ª. das zu Verehrende und das Nichtzuverehrende wünschen wir zu wissen . . ."

Śl. 23ᵇ und I, adhy. 34 erfüllt Śiva ihre Bitte.

Das Liṅgapurāṇa in der vorliegenden Form ist eine sehr ausführliche Kodifikation des Liṅgakultus, daher überhaupt als spät abgefaßt zu betrachten. Die Komposition des hier behandelten Stückes ist, wie sich auf den ersten Blick zeigt, keine geschlossene und einheitliche, vielmehr wird die Handlung fortwährend unterbrochen und die Sage zum Gefäß für verschiedene andere Sagen, sowie für ethische und rituelle, nur teilweise liṅgaïtische Vorschriften gemacht. In adhy. 29, 25—34 haben Reminiszenzen an Stoffe aus den großen Epen Aufnahme gefunden. Es sind aber auch Lücken und Unebenheiten in dem Gefüge des Ganzen unverkennbar. So erfahren wir garnicht, weshalb die Büßer sich an Brahman wenden; hier muß also die einst vorhanden gewesene Begründung ausgefallen sein. Besonders zu beachten ist adhy. 29, 42, wo ganz unvorbereitet Śiva als Liṅgaträger erscheint. Als er den Büßerwald besuchte, war davon noch keine Rede. Der Gedanke, daß Śiva bestraft werden könne, war dem Kompilator oder den

---

1) Śl. 6—12 wird dies näher ausgeführt. Damit lenkt die Erzählung zurück zu ihrem adhy. 28, 31. 32 ausgesprochenen Thema.

2) Vers 16—19. Von den Muni abermals gepriesen, zeigt sich Śiva erfreut und bietet ihnen ein Geschenk an.

Kompilatoren der hier in Frage stehenden Purāṇapartie unerträglich. Es wird daher verschwiegen, daß das *liṅga* Śiva's abgerissen wird, wie in Sonnerat's Bericht, oder daß es abfällt, wie Nīlakaṇṭha zu erzählen weiß. Die Büßer lassen keine Ungeheuer gegen Śiva los, sondern beleidigen ihn nur. Veredelt ist schon die Veranlassung des Abenteuers: Śiva will die Büßer erleuchten; die Verführung ihrer Frauen ist dabei nur Mittel zum Zweck. Die Büßer selbst sind nicht der Verführung ausgesetzt; Viṣṇu in Frauengestalt tritt hier nicht auf. Dieser Umstand könnte auf einen hier zutage tretenden ursprünglichen Zug der Sage schließen lassen, wäre er nicht zu unwesentlich. Um die Büßer zu Falle zu bringen, genügt es ja nach indischer Auffassung vollständig, daß ihnen ihre Frauen abwendig gemacht werden. — Der Charakter des im vorstehenden betrachteten Abschnitts zeigt Verwandtschaft mit der ethisch-didaktischen Parallele bei Kṣemendra, dessen Dichtung ebenfalls das anstößige phallische Motiv verschmäht. Im Liṅgapurāṇa I, adhy. 29, 4 zeigt sich auch deutlich die Verlegenheit Śailādi's, als er das bedenkliche Abenteuer Śiva's erzählen soll.

6. Skanda-Purāṇa.

Als ihm zugehörig werden zwei Stücke betrachtet, deren Gegenstand unsere Legende ist. Sie befinden sich unter den Handschriften des India Office.

a. Hāṭakeśvara-Māhātmya.

(Eggeling's Katalog, London 1899.)

Nr. 3656. Hāṭakeśvaramāhātmya, of the Nāgara Khaṇḍa of the Skandapurāṇa, a collection of legends and traditions connected with the Hāṭakeśvarakshetra, or „field of the golden lord", on the Kāverī[1]). (A.)

Von dieser Handschrift gibt Eggeling den Anfang, und zwar śl. 1—36 und śl. 59—69. Für die fehlenden śl. 37—58 benutze ich die Handschrift

Nr. 3657. Hāṭakeśvara-māhātmya. (B.)

---

1) Der Wallfahrtsort liegt also tief im Süden, ebenso wie der dem Hemeśvara geheiligte (vgl. Wilson, The Mackenzie Collection, Calc. 1828, 2d ed. Madras 1882, p. 147, Nr. 122: Hemeswara Máhátmya . . . Legend of a shrine dedicated to Siva as a golden Linga, near the city of Tanjore, upon the Nila rivulet, from de Skanda Purána), doch ist bemerkenswert, daß śl. 1, der alten Überlieferung getreu, die Heimat des Śivaïsmus im Norden annimmt. Śl. 5 und 32 lokalisieren die Legende im Ānarta-Lande, also im Gujarat, und wirklich befindet sich noch heute nordwestlich von Ahmedabad ein Ort namens Deodar (= Devadāru). Man sieht, wie die Sage auf ihren Wanderungen ungeheure Entfernungen zurücklegt.

1. Dieser Haarflechtenbürdeträger soll siegen zu euerm Siege, wo die Gaṅgā auch heut noch die Erschütterung des Haarschopfes des Einen (Śiva) bewirkt[1].

Die Ṛṣi sprachen:

2. „Weshalb, o Einsichtsvoller, wird vorzugsweise dies *liṅga* des Hara, unter Beiseitelassung der übrigen Glieder, von Göttern und Asura's verehrt?

3. Erzähle uns dies, Ausgezeichneter, jetzt richtig und vollständig, o Sūta, denn wir sind sehr neugierig".

Sūta sprach:

4. Da ist eine große Fragenlast von den Herren bezeichnet worden. Ich werde sie gleichwohl beantworten, indem ich dem Svayaṃbhū huldige.

5. Im Ānarta-Lande befindet sich ein Wald, der ein Aufenthalt für Einsiedlerleute ist, angenehm allen Lebewesen, mit Bäumen, welche zu allen Jahreszeiten Frucht tragen.

6. Dort befindet sich der liebliche Platz einer Einsiedelei, von freundlichen Lebewesen besucht. Er ist erfüllt von Asketen und durchleuchtet vom Vedaworte,

7. desgleichen besucht von Brahmanen, die nur von Wasser, Wind und trockenen Blättern leben, denen die Zähne als Mörser dienen und die mit Steinen die Nahrung zermalmen,

8. denen Waschungen und Opferguß, Gebet und Vedastudium als Höchstes gelten, von Waldeinsiedlern, Dreistabträgern und von *haṃsa*, welche in Hütten hausen, von Schülern und bezähmten Büßern, desgleichen von solchen, die sich den fünf Feuern aussetzen.

9. Einstmals kam nun der erhabene Dreiburgenzerstörer, welcher, gequält durch die Trennung von seiner treuen Gattin[2]), hier und dort umherschweifte,

10. in diesen von lieblichen Wesen besuchten Wald, wo die Ichneumone erfreut mit den Schlangen spielen,

11. die Löwen mit den Elefanten, die Wölfe und reißenden Tiere mit den Mäusen und die Krähen mit den Scharen der Eulen, fern vom Wesen der Feindschaft.

12. Als nun der erhabene Rudra den Ort der Einsiedelei erblickte, betrat er ihn, nackt, mit einem Schädel in der Hand, um zu betteln.

---

1) Anspielung auf die Sage, daß Śiva die Gaṅgā mit seinem Haupte auffängt.

2) Dies Motiv erscheint auch im Vāmanapurāṇa, aus dem Kennedy („Researches into the nature and affinity of ancient and Hindu mythology" p. 293 ff.) verschiedene Texte übersetzt. Vgl. besonders p. 299 Anm., wo K. auf eine Stelle des Skanda-Purāṇa, Nagara-Khaṇḍa, Bezug nimmt, in der Śiva im weiteren Verlaufe der Erzählung erklärt, sein *liṅga* sei nur scheinbar infolge des Fluches der Ṛṣi abgefallen; in Wahrheit habe er es aus Schmerz über seine Trennung von Satī weggeworfen.

13. Beim Anblick der nie zuvor gesehenen Schönheit, welche von seinen Gliedern ausging, wurden alle vorzüglichen Büßerfrauen verliebt,

14. verließen die häuslichen Verrichtungen und den Gehorsam gegen ihre Gatten und fingen, allenthalben zu ihm tretend, ein Gespräch mit ihm an.

15. Und irgend eine Glückliche[1]), welche stolz war auf ihre[2]) vollkommene Körperschönheit, bereitete diesem hochherzigen Asketen ein Versteck.

16. Ebenso laufen andere, von Begierde erfüllt, von allen Seiten heran, und man sieht, wie sie ihre weitgeöffneten Augen auf ihn richten,

17. einige mit zur Hälfte gesalbten Körpern, einige nur das eine Auge gesalbt, einige mit halbaufgebundenen Haaren, andere mit fallengelassenen Armbändern.

18. So erblickt von den verliebten Weibern, ging der große Gott auf der Hauptstraße umher unter dem lauten Rufe: „Gib Almosen!"

19. Als die Einsiedler ihn nun so, ohne Gewand, Leidenschaft bei ihren Weibern erregen sahen, sprachen sie, mit vor Zorn roten Augen:

20. „Weil von dir, o Bösewicht, dieser unser Einsiedlerstand beschimpft worden ist, darum soll dein *liṅga* sogleich zu Boden fallen!"

21. Währenddessen fiel sein *liṅga* auf die Erde und drang, den Rücken der Erde spaltend, in die Unterwelt ein.

22. Und der große Gott, ohne *liṅga*, voll Scham, versank in diesem Zustande in die Öffnung der Erde.

23. Nunmehr erhoben sich infolge des Herabfallens des *liṅga* allenthalben schreckliche Vorzeichen, welche die Furcht der Dreiwelt verkündeten, ihr besten Brahmanen!

24. Die Bergeshörner brechen, Meteore fallen vom Himmel und allmählig treten alle Ozeane aus ihren Ufern.

25. Da begaben sich sämtliche Götterscharen mit vor Furcht erschrockenen Herzen, mit Indra und Viṣṇu an der Spitze, dorthin, wo sich der göttliche Großvater befindet,

26. und sprachen zu dem Dreiweltschöpfunggestaltigen, auf dem Lotussitze befindlichen, indem sie ihn unter Verneigung priesen mit Lobgesängen, die dem Veda entlehnt waren:

27. „Was ist dies, was ist dies, o Gott, daß Hohes und Niedriges, daß die gesamte Dreiwelt in Verwirrung geraten ist?[3])

28. Die Anzeichen des Weltunterganges sind sichtbar, o Lotusentsprossener! Wird jetzt etwa, wenn auch zur Unzeit, der Untergang

---

1) Vielleicht z. l.: *Ekā sā kāpi dhanyā yā.* 2) Doch vgl. śl. 13.

3) Eine textkritische Vergleichung würde noch andere Übersetzungen ergeben können, die jedoch den Zusammenhang nicht wesentlich ändern.

29. aller Götter, Sterblichen und Daitya stattfinden, o Ratwisser? Du bist unsere Zuflucht, deren Körper von Furcht gequält sind, aller Welten Großvater!"

30. Als der Viergesichtige die Rede dieser Götter vernommen hatte, sprach er nach sehr langem Nachdenken folgendes, nachdem er es mit dem göttlichen Auge erkannt hatte:

31. „Jetzt ist nicht die Zeit des Weltendes, ihr besten Götter! Hört, weshalb diese großen Vorzeichen geschehen!

32. Von den edlen Ṛṣi ist im Lande der Ānartaka zu Fall gebracht worden das *liṅga* des spießtragenden obersten Gottes durch einen Fluch um ihrer Weiber willen.

33. Infolgedessen ist diese Dreiwelt samt feststehenden und beweglichen Wesen in Verwirrung geraten. Darum gehen wir dahin, wo sich der große Gott befindet,

34. damit er auf unser Wort dies *liṅga* uns schnell anvertraut. Wenn es (das *liṅga*) nicht offenbar sein wird, dann wird, selbst zur Unzeit, der allgemeine Untergang stattfinden, sogar für die gesamte Dreiwelt. Damit habe ich die Wahrheit gesprochen".

35. Darauf begaben sich sämtliche Götterscharen, dem Brahman und Viṣṇu folgend, die Āditya, Vasu, Rudra, die Viśve devāḥ, desgleichen die beiden Aśvin,

36. eilends dorthin, wo sich der große Gott befindet, mitten in die Erdöffnung versunken, schlafend, von höchster Scham umhüllt.

(37—49. Die Götter preisen ihn.)

48. „Deshalb sei uns und allen Menschen gnädig und trage, bester Gott, wiederum dein *liṅga*,

49. sonst wird, o Gott, die Dreiwelt untergehen".

Sūta sprach:

50. Als der erhabene Stierbannerträger ihr Wort hörte, sprach er voll Scham zu ihnen allen, die sich verneigten:

51. „Von mir, der ich bekümmert bin über die Trennung von meinem treuen Weibe, ihr besten Götter, wurde das *liṅga* preisgegeben unter dem Vorwande des Fluches durch einen Brahmanen.

52. Wißt ihr etwa genau, welcher Gott oder Brahmane an meinen drei Wohnstätten imstande wäre, dies mein *liṅga* zu Fall zu bringen?

53. Deshalb werde ich dies *liṅga* nicht vom Erdboden zurückbegehren. Was soll ich mit ihm, da ich von meiner Gattin entfernt bin?"

Die Götter sprachen:

54. „Deine verstorbene Geliebte Satī, o höchster Gott, ist wiedererzeugt worden durch Himācala als Gaurī im Schoße der Menakā.

55. Sie wird wiederum deine Gattin sein, Dreiburgenzerstörer! Deshalb nimm das *liṅga* wieder an und gewähre den Himmelsbewohnern Sicherheit.

Der Gott der Götter sprach:

56. „Wenn von heut ab Götter und Brahmanen das *liṅga* eifrig verehren, dann will ich es tragen“.

Brahman sprach:

57. „Ich selbst will dein *liṅga* verehren, o Śaṅkara. Desgleichen werden alle anderen Götter tun; wievielmehr die Menschen auf Erden!“

(In Hs. B folgen nun śl. 58—62, denen zufolge sich die Götter in die Unterwelt begeben und dort Liṅgakult treiben. Brahman und Viṣṇu flehen Śiva an:)

B 62. „Wenn du, o Herr der Götter, befriedigt bist, so gewähre uns beiden Zuflucht durch das dreiteilige *liṅga*, auf daß die Dreizahl zu einer Einheit werde“.

59. Und der Gebieter, mit den Worten: „So sei es!“ zustimmend nahm das *liṅga* und befestigte das von den Göttern verehrte an diesem Orte.

60. Alsdann nahm der Großvater Gold, verfertigte daraus ein *liṅga*, stellte es ebenda freudig auf,

61. und sprach unter Jubelruf, während alle Götter der Dreiwelt, ihr Brahmanen, zuhörten:

62. „Dies aus Gold hergestellte *liṅga* voller Lotusblüten, das Hāṭakeśvara, wird allenthalben in der Unterwelt[1]) berühmt werden.

63. Desgleichen werden die andern Menschen, welche aller Orten verehrungsvoll aus Edelsteinen, Perlen und sonstigem kostbaren Material, wie Gold, bestehende *liṅga* errichten,

64. und den Trikāla verehren, den höchsten Gang gehen, sofern sie vermeiden ein aus Ton und minderwertigem Metall angefertigtes *liṅga*“.

65. Nach diesen Worten begab sich der Viergesichtige mit allen Himmelsbewohnern in den dritten Himmel und der Monddiademträger auf den Kailāsa.

66. Aus diesem Grunde ist das *liṅga* hier von Göttern und Asura insbesondere zu verehren unter Beiseitelassung der übrigen höchsten Glieder Hara's.

67. Seit dieser Zeit besteht Brahman in Person in der Form dieses *liṅga*, ebenso der erhabene Vāsudeva; deshalb ist es zu verehren als heilsam.

68. Wer es stets gläubigen Geistes verehrt, von dem dürften gleichzeitig die drei Götter Tryambaka, Acyuta (= Viṣṇu), Brahman und die übrigen verehrt sein.

69. Deshalb möge man mit aller Anstrengung das *liṅga* des Śiva verehren, berühren, betrachten und preisen, ihr höchsten Brahmanen!

---

1) Vgl. oben Bhāgavata-Purāṇa V, adhy. 24, 17.

Der im vorstehenden behandelte Text zeichnet sich durch Einfachheit vor manchen übrigen aus und ist daher auch wohl einer der ursprünglichsten. Allerdings greift er bereits in einen anderen Sagenkreis über, indem er den Besuch, welchen Śiva dem Büßerwalde abstattet, mit dem Tode der Satī motiviert — eine Begründung, welche entbehrlich ist. Auch für die Höllenfahrt der Götter liegt kein sichtbarer Anlaß vor. Es kann damit wohl gemeint sein, daß der Liṅgakult zumeist von den Bhūta betrieben wird — eine mythologische Anspielung auf seine Inferiorität. Zum Schluß wird die Trinität Brahman-Viṣṇu-Śiva proklamiert, was vielleicht auf Überarbeitung zurückzuführen ist.

b. Revākhaṇḍa or Narmadākhaṇḍa of the Skanda-Purāṇa, adhy. 86.

(Eggeling Nr. 3669.)

(Dies Stück wird später behandelt werden, da die Handschrift, für deren sowie verschiedener anderer Benutzung ich dem India Office zu Dank verpflichtet bin, nochmals geprüft werden muß.)

7. Kūrma-Purāṇa.

(Ausg. Bibl. Ind. Calc. 1890.)[1])

Uttaravibhāga, adhy. 37, 52b—61a erzählt Sūta, Śiva habe im Devadāruvana die Muni betört und sei von ihnen verehrt worden, darauf habe er diesen Wald geheiligt und ihn zu seinem und Viṣṇu's Aufenthaltsort ausersehen. Zum Schluß heißt es:

Tatra saṃnihitā Gaṅgā tīrthāny āyatanāni ca.

Uttaravibhāga, adhy. 38.

Die Ṛṣi sprachen:

1. Auf welche Weise betörte der erhabene Stierbannerträger, nachdem er in das Dāruvana gekommen war, die Brahmanenfürsten? Das sage uns, o Sūta!

Sūta sprach:

2. Einstmals übten in dem lieblichen, von Göttern und Siddha besuchten Dāruvana die großen Ṛṣi samt ihren Söhnen, Frauen und Nachkommen tausendfach Askese.

3. Das Vorteil versprechende Werk mannigfaltig nach Vorschrift ausführend opfern sie mit mannigfaltigen Opfern und kasteien sich.

4. Da ging der Spießträger Hara, indem er immer von dem Übelstande sprach, der darin bestand, daß jene ihren Geist ganz auf das Vorteil versprechende Werk gerichtet hatten, in das Dāruvana.

1) Um die Abhandlung nicht über Gebühr auszudehnen, muß eine eingehende Prüfung der Lesarten unterbleiben.

5. Indem dieser Gott und große Gebieter Śaṅkara den Herrn des Weltalls[1]), Viṣṇu, an seine Seite nahm, ging er, um die interesselose Erkenntnis zu begründen.

6. Annehmend die Gestalt eines ansehnlichen Mannes von zwanzig Jahren, von Vergnügen matt, großarmig, mit starker Brust und schönen Augen,

7. mit einem Leibe aus Gold[2]), vollmondähnlichen Gesichts, mit den Bewegungen eines brünstigen Elefanten, (so ging) der erhabene, die Himmelsgegenden als Kleid habende Herr der Welt.

8. Mit ihm geht, einen goldenen, mit sämtlichen Perlen geschmückten Kranz tragend, lächelnd der erhabene Gebieter,

9. der unendliche Puruṣa, der Ursprung der Welten, der unvergängliche Hari, Viṣṇu; in Frauentracht begleitet er den Spießträger,

10. welcher ein Gesicht wie der Vollmond, eine üppige und hohe Brust hatte, von heiterem Lächeln und sehr mild war und ein Paar klirrender Fußringe trug,

11. den in ein tiefgelbes Gewand gehüllten Göttlichen, Dunkelfarbigen, Schönäugigen mit dem Gange des edlen Flamingo, den glänzenden und das Herz überaus hinreißenden.

12. So ging der erhabene Gott Hara in das Devadāruvana, mit Hari, durch Täuschung[3]) die Welt betörend.

13. Als die Frauen den Bogen-und-Keule-tragenden Allherrscher ebendort wandeln sahen, folgten sie, durch die Täuschung[3]) betört, dem Gott der Götter.

14. Alle diese gattentreuen Frauen begleiten ihn, mit herabgefallenem Schmuck, schamlos, von Liebe gequält.

15. Die jungen Söhne der Ṛṣi, mit besiegten Sinnen, folgten alle, von Liebe gequält, dem Herrn der Sinne.

16. Scherzend besingen und umtanzen die Scharen der Frauen den einzigen Führer und Herrn; als sie ihn mit seiner Gattin (Viṣṇu) sehen, nähern sie sich ihm, dem sehr geliebten, ersehnten und umarmten.

17. Die Söhne der Einsiedlerfürsten fallen nieder, lächeln und singen Lieder beim Anblick des Gemahls der Padmā[4]), des ursprünglichen Gottes, andere verziehen die Augenbrauen infolge seines Anblicks.

18. Da drang Vāsudeva, der verblendungsreiche Feind des Mura, in ihre einzige Hoffnung ein mit seinem Geiste[5]). Seine Māyā schafft Genüsse und Willfährigkeit im Geiste. So werden sie beinahe vollständig überwältigt.

1) Oder: den Lehrer aller.
2) Vielleicht Anspielung auf Hāṭakeśvara.
3) Māyā.
4) d. i. Lakṣmī.
5) Er erriet ihre Wünsche und Hoffnungen.

19. Es glänzt der Herrscher aller Unsterblichen und des gesamten Weltalls, der Gott der Götter, während er mit dem Nachkommen Madhu's und den Scharen der Frauen Verkehr pflegt, in Verbindung getreten mit der einen Śakti[1]).

20. Es schafft Hari stets die höchste *prakṛti*. Nachdem er alsdann wiederum selbst entstanden war, gelangte er, indem er (in die *prakṛti*) eintrat, zu seinem eigenen Wesen, nämlich zu dem ebenso beschaffenen, ursprünglichen Gotte[2]).

21. Als die vorzüglichsten Muni den Rudra die Schar ihrer Frauen und den Langhaarigen ihre Söhne betören sahen, zürnten sie heftig.

22. Sehr grobe Reden führten sie gegen den Gott mit dem muschelartig aufgewundenen Haar und fluchten verschiedentlich, von seiner Māyā betört.

23. Ihrer aller Askese wurde durch Śaṅkara unwirksam gemacht wie durch den Sonnenglanz die Sterne am Himmel.

24. Scheltend fragen die büßenden Brahmanen, welche zusammenkommen, betört den stierbannertragenden Gott der Götter: „Wer sind Ew. Gnaden?"

25. Der erhabene Herrscher antwortete: „Um Askese zu üben, bin ich jetzt mit meiner Gattin in diese Gegend hier gekommen, veranlaßt durch euch, die ihr ein schönes Gelübde getan habt".

26. Als diese Einsiedlerstiere Bhṛgu usw. ihn so sprechen hörten, ergriffen sie das Wort: „Übe Askese ohne deine Gattin!"

27. Da sprach lächelnd der Bogen-und-Keule-tragende schwarzrote Herrscher, den Blick gerichtet auf den in der Nähe stehenden Ursprung der Welten und Bedränger der Menschen:

28. „Was wollen die Herren, die doch gesetzeskundig, beruhigten Geistes und um den Unterhalt ihrer Gattinnen besorgt sind, sagen mit dem Wort: ‚Ohne meine Gattin'?"

Die Muni sprachen:

29. „Ehefrauen, welche an einem Fehltritt Gefallen finden, müssen verstoßen und von ihren Gatten angetrieben werden, sie zu verlassen. Eine solche Vortreffliche[3]) verdient nicht, von uns verstoßen zu werden".

Der große Gott sprach:

30. „Niemals, o Brahmanen, wünscht diese (meine Gattin) auch nur in Gedanken einen anderen. Deshalb gebe ich sie niemals auf".

---

1) Nämlich Durgā.

2) Die *prakṛti*, welche Viṣṇu hier schafft, ist die Māyā. In diese begibt er sich persönlich, da er die Einsiedlerknaben verführt. Indem er dies im Bunde mit Śiva tut, wird er wieder eins mit seinem ursprünglichen Wesen. Es wird hier also eine philosophische Rechtfertigung des Betruges versucht.

3) Wie deine Gattin. (Ironie!)

Die Ṛṣi sprachen:

31. „Sie wurde hier von uns gesehen, wie sie sich verging, du niedrigster unter den Menschen! Du hast die Unwahrheit gesprochen; entferne dich schleunigst!"

32. Darauf erwiderte der große Gott: „Ich habe die Wahrheit gesprochen. Diese Frau besteht ja nur in eurer Vorstellung!" Damit verließ er sie (die Muni) und ging weiter.

33. Dieser höchste Herrscher ging mit Hari zusammen in die heilige Einsiedelei des hochherzigen Munifürsten Vasiṣṭha, um zu betteln[1]). . . . . .

40. Als sie den Fürsten der Berge nackt und immer noch in Verwandlung gehen sahen, sprachen sie: „Hau dir das *liṅga* ab, du Bösewicht!"

41. Zu ihnen sprach der große Yogin Śaṅkara: „Ich will es tun, wenn ihr an meinem *liṅga* Anstoß nehmt".

42. Mit diesen Worten hieb sich der Erhabene, der dem Bhaga die Augen ausschlug, das *liṅga* ab. In diesem Augenblick sahen sie nicht mehr den Gott, den Langhaarigen und das *liṅga*. Da geschahen Vorzeichen, welche der Welt Furcht verkündeten.

43. Die Sonne glänzt nicht, es bebte die Erde. Glanzlos waren alle Planeten, der Ozean war erregt, und die treue Gattin Anusūyā sah den Schlaf des Atri und sprach zu den Brahmanen mit furchterfüllten Sinnen: . . . . .

45. „Śiva, welcher durch seine Energie alles in Asche verwandelt, ist sicherlich mit Nārāyaṇa als Gefährten in unseren Häusern bettelnd gesehen worden".

46. Dies ihr Wort hörend, gingen alle großen Ṛṣi voll Furcht zu Brahman, dem große Konzentration besitzenden Ursprung aller Dinge . . . . .

52. Sie alle erzählten dem Brahman, dem höchsten Ātman, diese ganze Begebenheit, indem sie die hohl aneinandergelegten Hände zur Stirn führten.

Die Ṛṣi sprachen:

53. „Irgend ein sehr schöner Mann betrat nackt mit seiner am ganzen Körper schönen Gattin das heilige Dāruvana.

54. Er betörte durch seine Gestalt die Schar unserer Frauen und Töchter, und seine Geliebte verdarb unsere Söhne.

55. Von uns wurden mehrfache Flüche ausgestoßen; diese wurden aber vereitelt. Er wurde von uns heftig geschlagen, und sein *liṅga* machten wir abfallen.

1) Die nun folgende Episode, in welcher Śiva bei Arundhatī (vgl. MBh. III, 225) liebevolle Aufnahme findet, kann, obwohl sie eine besondere Untersuchung verlohnte, hier außer Betracht bleiben. Der ursprüngliche Text muß, wie ein Vergleich von śl. 32 33 mit śl. 40 zeigt, stark verdorben sein. — Zu Arundhatī und Anusūyā vgl. Vāmanapurāṇa (nach Śabdakalpadruma unter „liṅga") adhy. 6, 6.

56. Verschwunden sind der Erhabene mit seiner Gattin und das *liṅga*, und es geschahen grausige Vorzeichen, die allen Wesen Furcht einflößten.

57. Wer ist dieser Mann, o Gott? Wir sind erschrocken, o höchster Geist. Zu dir, o Unvergänglicher, haben wir unsere Zuflucht genommen,

58. denn du kennst jedwedes Tun und Treiben in dieser Welt. Deshalb beschütze uns mit angemessener Gefälligkeit".

59. So angeredet von den Scharen der Einsiedler sprach der Lotusentsprossene, dessen Selbst das All ist, voll Ehrerbietung, nachdem er nachgedacht über den dreizackführenden Gott.

Brahman sprach:

60. „Wehe! Ein Unglück ist euch heut entstanden, welches jedes Glück vernichtet! Wehe über eure Kraft, wehe über eure Buße; sie sind ja für euch vergebens gewesen.

61. Den höchsten Schatz unter den Schätzen, der von euch durch verkehrtes Denken Betörten übersehen worden ist, obwohl ihr die Sakramente empfangen habt,

62. den begehren stets die Yogin, die Asketen, ...

66. Dieser große Gott ist zu erkennen als Maheśvara. . . . . .

70. Drei Gestalten Rudra's gibt es, durch welche diese ganze Welt ausgebreitet ist: als Agni ist er *tamas*, als Brahman *rajas*, als Viṣṇu *sattvam*, so lautet die *smṛti*.

71. Auch ist eine andere Gestalt desselben erwähnt, die luftumkleidete[1]), gütige, beständige, worin sich dies mit *yoga* versehene *brahman* befindet.

72. Und die ihn begleitende, von euch angeredete Gattin ist ja der Gott Nārāyaṇa, der höchste, ewige Ātman.

73. Aus ihm ist diese ganze Welt entstanden; in ihn hinein dürfte sie untergehen; er dürfte das All erlösen und er ist die höchste Zuflucht. . . . . .

83. Dieser Trughafte schafft alles durch die Māyā und verändert es. Zu ihm, Śiva, nehmt eure Zuflucht zum Zwecke der Erlösung, nachdem ihr ihn erkannt habt".

84. Also angeredet von dem Erhabenen fragten sie unter Führung des Marīci konzentrierten Geistes unter Verneigung den Herrscher Brahman.

Die Muni sprachen:

85. „Wie können wir wiedersehen den Bogen-und-Keule-tragenden Gott? Sag es, Herr aller Unsterblichen. Du bist unser Beschützer, die wir deinen Schutz begehren".

Brahman sprach:

86. „Weil von Ew. Gnaden sein *liṅga* gesehen wurde, wie es auf die Erde geworfen ward, darum fertigt ein vorzügliches

---

1) *digvāsā*!

liṅga des Gottes an, der sich in der Nachbildung jenes *liṅga* befindet,

87. und verehrt es sorgfältig mit euren Gattinnen und Söhnen, Keuschheit übend unter mannigfachen Gelübden, wie sie im Veda vorgeschrieben sind,

88. indem ihr es aufstellt unter Hersagung von Sprüchen zu Ehren Śaṅkara's aus dem Ṛg-, Yajur- und Sāmaveda und höchste Askese übt unter Verkündung des hundert Rudra geweihten Abschnitts"[1]). . . . . .

91. Nachdem sie darauf den unermeßlich glänzenden Wunschverleiher Brahman verehrt hatten, gingen sie erfreuten Herzens wiederum zum Devadāruvana

92. und fingen an, die höchste Wesenheit, obwohl sie sie nicht kannten, zu erfreuen, wie ihnen von Brahman gesagt worden war, frei von Leidenschaft und Selbstsucht.

93—96. Die Einsiedler üben Askese.

97. Da entschloß sich, um ihnen seine Gunst zu bezeugen, der erhabene Stierbannerträger Hara, der den Kummer hinwegnimmt, sie zu belehren,

98. denn der göttliche höchste Herrscher, welcher sich in diesem Kṛta-Zeitalter auf dem herrlichen Horne des Himavat aufhielt, kam voll Gnade in das Devadāruvana,

99. den Körper mit weißer Asche besudelt, nackt, in Verwandlung, in der Hand einen Feuerbrand, mit rotbraunen Augen.

100. Bald lacht er laut, bald singt er lächelnd, bald tanzt er verliebt, bald schreit er wiederholt.

101. Er wandert in der Einsiedelei als Bettler umher und bettelt immer wieder. Seine Gestalt zu einem Blendwerk machend kam in diesen Wald,

102. nachdem er die Bergestochter Gaurī an seine Seite genommen, der Bogen-und-Keule-tragende Gott. Und die Götterherrin kam, wie gesagt, in das Devadāruvana.

103. Als sie den muschelartig aufgewundene Haarflechten tragenden Gott mit der Göttin kommen sahen, da neigten sie die Häupter bis zur Erde und erfreuten ihn

104. mit mannigfachen vedischen Sprüchen und schönen an Maheśvara gerichteten Lobpreisungen, andere verehrten[2]) den Bhava mit dem Atharvaśiras und mit Rudra-Sprüchen. . . . . .

118. „. . . Verziehen möge werden, was in Verblendung getan wurde. Du bist ja unsere Zuflucht.

119. Mannigfach sind ja Tun und Treiben der Menschen wie die geheimnisvollen Abgründe, denn Śaṅkara ist schwer zu erkennen von allen, Brahman usw.

---

1) Im Yajurveda. 2) Zu lesen *ārcayan*.

120. Was der Mensch auch immer wissentlich oder unwissentlich tut, das alles tut der Erhabene vermöge seiner Zaubermāyā".

121. Nachdem sie in dieser Weise den großen Gott hingebenden Herzens gepriesen hatten, sprachen sie, sich vor dem Herrn der Berge verneigend: „Wir sehen dich (nur so) wie zuvor".

122. Ihren umfassenden Lobpreis vernehmend offenbarte der mit Soma geschmückte Soma, nämlich Śaṅkara, selbst seine höchste Gestalt.

123. Als nun die Brahmanen, die da standen, den Bogen-und-Keule-tragenden Herrn der Berge zusammen mit der Göttin sahen, verneigten sie sich erfreuten Herzens nacheinander,

124. Und indem darauf alle diese Einsiedler den Maheśvara priesen, ...

126. sprachen sie unter Verneigung folgendes zum Herrn des Gottes der Götter: „Wie sollen wir dich, o Herr des Gottes der Götter, stets verehren, durch Thatyoga

127. oder durch Erkenntnisyoga, oder auf welche Art, o Gott, ist der Erhabene hier zu verehren?"

Der Gott der Götter sprach:

128. „Dies Verborgene, Tiefe, Höchste, welches vormals von Brahman dem großen Gotte verkündet worden ist, will ich euch sagen, ihr großen Ṛṣi,

129. welches zu erkennen ist auf zweifache Art, durch *sāṃkhya* und durch *yoga*, denn was die Menschen zum Ziele führt und erlöst, das ist mit *yoga* verbundenes *sāṃkhya*.

130. Denn nicht allein durch *yoga* kann der höchste *puruṣa* erschaut werden. Die Erkenntnis allein verleiht jedoch den Lohn vollständiger Erlösung.

131. Ihr habt euch vergebens angestrengt, indem ihr zum Zwecke der Erlösung eure Zuflucht zum *yoga* nehmt ohne das fleckenlose *sāṃkhya*.

132. Deshalb, ihr Brahmanen, bin ich in diese Gegend gekommen, um zu verkünden die Entstehung des Irrtums der Männer, welche nur werkgerecht sind.

133. Deshalb muß von euch die fleckenlose, Absolutheit bewirkende Weisheit mit Eifer erkannt und das religiöse Gesetz gehört werden.

134. Denn einer, überall hin sich erstreckend, absolut, nur Intellekt ist der *ātman*, fleckenlose Wonne, ewig. Aus diesem Satze besteht das *sāṃkhya*-System. . . . . .

138. Von vielen Mitteln zur Vollendung ist die Rede; ihnen überlegen ist die auf mich gerichtete Erkenntnis, ihr Brahmanenstiere!

139. Die am *jñānayoga* sich freuenden, besänftigten haben sich in meinen Schutz begeben. Denn die, welche, sich an der Asche freuend, mich stets im Herzen meditieren,

140. denen stets meine Verehrung als Höchstes gilt, die sind Asketen, deren Sündenschmutz zunichte geworden ist. Binnen kurzem zerstreue ich das furchtbare Dunkel des *saṃsāra*, in dem sie befangen sind.

141. Vormals ist von mir zwecks Erlösung das herrliche *pāśupata*-Gelübde festgesetzt worden*. . . . . .

146—149 warnt Śiva vor antivedischen Lehrbüchern.

150—152. Śiva verschwindet. Die Einsiedler verehren ihn durch *jñānayoga* (Var.: durch *sāṃkhya* und *yoga*).

153—163. Śiva und seine Gattin erscheinen und werden von den Einsiedlern durch Meditation verehrt. Śiva verschwindet.

163. Dies ganze Tun und Treiben des Gottes der Götter im Devadāruvana, welches ich einstmals aus einem Purāṇa vernommen habe, ist euch hiermit erzählt worden.

Es herrscht in obigem Texte eine ähnliche veredelnde Tendenz vor wie im Liṅgapurāṇa, sogar mit einem Zuge ins rein Philosophische. Śl. 163 setzt ausdrücklich eine frühere Fassung der Sage voraus. Die Konzeption ist im ganzen einheitlich, nur daß das Liṅgamotiv zwar eingeführt, aber nicht rituell verwertet wird, denn obwohl Brahman den Liṅgakult predigt, bleiben die Einsiedler doch in asketischer Werkgerechtigkeit befangen und erkennen Śiva erst, als er sich offenbart und sie belehrt. Daß sie das Liṅga verehren, wird nicht ausdrücklich gesagt.

(Schluß folgt.)

Zu meinem Artikel „Elohim als Elativ?“.
ZDMG. 69, 393 ff.

Von

Wilhelm Caspari.

Die am 21./VIII. abgesandte Korrektur hat der Verfasser durch Versehen einer Zwischenstelle erst am 15./IX. erhalten; infolgedessen konnten die Verbesserungen für den Druck des 3. Heftes nicht mehr verwertet werden. Man verbessere die folgenden Fehler: S. 394, 25 „von“ lies „um“. ‖ Z. 42 lies II. 20, 29. ‖ 395, 21 lies נִלְחַם . . . עִם. ‖ Zl. 37 lies הָאָרֶץ . . . לְחֶרְדַּת (ebenso Zl. 42 und 396, 13 חֶרְדַּת). ‖ 396, 5. 12 lies Jdc. ‖ Z. 7. 9 lies וַיְהִי. ‖ Z. 21 lies לְמִבְשְׁלוֹם. ‖ Z. 33 lies „Hinzufügen“. ‖ 397, 2 lies לְאָבִימֶלֶךְ. ‖ 398, 28 lies אלהים und הַשָּׁמַיִם. ‖ Ebenda Fußnote: Z. f. wiss. Theol. 1912, S. 125 f. ‖ 399, 7 lies „hatten“. ‖ Z. 27 lies Fragezeichen nach „hat“. ‖ Z. 46 lies „Phänomene“. ‖ 400, 8 für „gestellt“ lies „gestrebt“. ‖ 401, 5 für „um-“ lies „un-“. ‖ Z. 12 f. lies „auch I. 26, 8: beschlossen . . . Hand—haben sich LXX höchstens nach I. 24, 19 gerichtet“ . . . ‖ Z. 37 lies „lückenloser“.

Außerdem ist die folgende Fußnote zur Überschrift nicht untergekommen:

Prat (Rev. bibl. 1901, S. 497 ff.) geht nicht auf Jes. 9, 6 ein. Die Freunde eines durch die Gottesbezeichnung gebildeten Elativs treffen dort zur Abwechslung die Wortfolge umgekehrt:

אֵל גִּבּוֹר ein göttlicher, d. i. ungewöhnlich starker, Held.

Auch wenn in אֵל die Vorstellung eines relativen Vorrangs enthalten wäre, wie in אַיִל „Leithammel“, würde sich diese Wortverbindung nicht als elativische herausstellen. Kann גִּבּוֹר etwa ohne näheres Kennzeichen coll. sein? Oder soll die Wortverbindung so alt sein, daß sie schon in vormonotheistischen Zeiten geschaffen sein könnte? Das Zweite ist beinahe ebenso unwahrscheinlich wie das Erste.

Hispano-Arabica IV.

Von

C. F. Seybold.

1. Nochmals die Schlacht bei alLuǵǵ-alBasīṭ = La Losa-Albacete.

„Dies diem docet“ gilt ganz besonders häufig bei Identifikation von Namen entlegener spanisch-arabischer Lokalitäten, denen man mit allen möglichen Schikanen (oft lange vergeblich) beizukommen versuchen muß, wie ich u. a. oben in Hispano-Arabica I. II. III. (ZDMG. 63 (1909), 350—364, 793—796) gezeigt habe, wozu jetzt meine zahlreichen neuen Identifizierungen in der Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, I—IV, Granada (1911—1914) zu vergleichen sind. So habe ich 1909, Bd. 63, 351 f. alLuǵǵ bei Albacete-Chinchilla zu lokalisieren versucht, ohne daß mir dies samt Identifikation vollständig gelang: heute komme ich dem Ziel einen wesentlichen Schritt näher, ja ganz nahe.

Nur das reichhaltige Diccionario geográfico-estadístico-histórico von Madoz enthält im 10. Bande S. 385[a] die freilich sehr kurze Notiz über ein Dörfchen: *La Losa*: aldea en la provincia de Albacete, partido judicial de Chinchilla, término jurisdiccional de Pozuelo. Da Pozuelo südwestlich von Albacete, an den Nordostabhängen der Sierra de Alcaráz liegt, so muß das فَحْص اللُّجّ El Campo de la Losa die große Ebene zwischen Pozuelo-Balazote im Westen und Albacete-Chinchilla im Osten sein. Das genannte Dorf La Losa kann nur in der Nähe des auf der trefflichen Vogel'schen Karte (im großen Stieler) sich findenden el Salobral zu suchen sein: freilich habe ich es noch auf keiner spanischen Karte und in keinem Ortslexikon außer Madoz gefunden. Somit scheidet mein früheres Erinnern an (Rio de) Lezuza westlich und Alatoz östlich von Albacete nunmehr ganz aus; ebenso ist Spruner-Menkes Camp. Lug östlich von Albacete und nördlich von Chinchilla (im Handatlas für die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit[3] [1880] Nr. 16) südwestlich von Albacete zu verlegen. Die Schlacht vom Jahr 540 = 1146 fand also hier, in der Ebene von Albacete oder dem Campo de la Losa statt. Hiernach ist auch mein Artikel Albacete in der Enzy-

klopädie des Islām I, 263 (1910) zu ergänzen. Im Spanischen bedeutet losa „Steinplatte". Losa heißt so auch ein 1038 m hoher Berg westlich von Tobarra-Hellin, s. Südostspanien im Atlas Universel von Vivien de Saint-Martin und Schrader.

2. Ein anderes alLuǵǵ = Losa del Obispo, nordwestlich von Valencia.

Ein zweites alLuǵǵ findet sich in der kurzen Notiz über die Taifafürsten von Alpuente (11. Jahrhundert) bei Ibn Ḫaldūn (Būlāḳ) IV, 158, 4 v. u., wo das kleine Fürstentum der Benū Ḳāsim mit بلد البونت واللّجّ „Stadt Alpuente und alLuǵǵ" bezeichnet wird. Niemand, selbst der große Dozy nicht, der doch diesen Passus in Abbadid. II, 212 herausgab, hat sich bis heute um dessen nähere Identifizierung bekümmert. Über Alpuente vgl. meinen Artikel in der Enzyklopädie des Islām I, 337[b]; Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne I, 269. IV, 303; Teodoro Llorente: Valencia (Barcelona 1889) II, 544—46 (in: España: sus monumentos y artes—su naturaleza é historia): S. 544 Arcabisca l. Arcav(b)ica (Ercavica, Ergavica; über Arcavica-Arcobriga cfr. Florez, España sagrada VII, 53—79); S. 546 Castelfabib l. Castielfabib, die zahlreichen Fehler in arabischen Namen sind nach Dozy und mir zu berichtigen. Madoz s. v. (In der Ibn Ḫaldūnstelle ist statt المعتمد zu lesen المعتدّ, da ja der letzte Omajjade Hišām III b. ʿAbdarraḥmān IV b. Moḥammed alMoʿtadd gemeint ist: 418—22 = 1027—31). Alpuente im Nordwesten und alLuǵǵ = (la) Losa (auch katalanisch Llosa) del Obispo im Südosten (mit dem linken Nebenfluß Losa des Turia-Guadalaviar = Wād alabjaḏ) waren die beiden Hauptorte des kleinen Bergfürstentums an der Straße Valencia-Liria-Losa-Chelva-Titáguas-Alpuente-Aras de Alpuente-Ademuz-Teruel-Albarracin. Von Losa del Obispo zweigt nach Nordosten ein alter Weg über Villar del Arzobispo und Alcúblas übers Gebirge nach dem Palanciatal mit Segorbe, dem alten Segóbriga, arabisch شُبْرُب (شُبْرِب) *šuburb* (*šubreb*), ab. Diese beiden gleichlautenden alLuǵǵ = la Losa bei Albacete und L(l)osa del Obispo bei Valencia sind demnach reinlich auseinanderzuhalten.

Semitische Sprachprobleme.

Von H. Bauer.

5. Die Verwandtschaftsnamen und *ilāh* „Gott" im Semitischen.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß die ursprünglich zweiradikaligen Verwandtschaftswörter *'ab*, *'aḫ*, *ḥam* in allen semitischen Sprachen lange Kasusvokale aufweisen. Da bei anderen zweiradikaligen wie *jad*, *dam*, auch *bin* „Sohn", diese Erscheinung nicht auftritt, so ist sie offenbar aus der Natur der genannten Verwandtschaftswörter zu erklären. Das Eigenartige dieser Wörter ist nun, daß sie besonders häufig als Anruf gebraucht werden, und zwar dürfen wir wohl eine ursprüngliche Anrufform mit *ā* voraussetzen (so noch häufig im Arabischen, im äthiop. *abā*, im babyl. *belāma* [Delitzsch, Assyr. Grammatik², § 101]). Diese Formen (*'abā*, *'aḫā*, *ḥamā*) konnten aber in der Folge leicht als Akkusativ gedeutet und dazu ein entsprechender Nominativ (*'abū* usw.) und Genitiv (*'abī* usw.) gebildet werden, ähnlich wie ja im Arabischen neben ursprünglich *ḏā* ein sekundäres Nominativ *ḏū* und Genitiv *ḏī* steht. Wenn *bin* „Sohn" diese langen Vokale nicht aufweist, so liegt der Grund wohl darin, daß dieses Wort weniger als Anruf gebraucht wird, weil dafür gewöhnlich der Eigenname eintritt. Da es überdies eine andere Vokalisation wie die übrigen drei aufweist, so brauchte es auch nicht in deren Analogie hineingezogen zu werden.

Aus einer Grundform *'aḫā* „Bruder" erklärt sich nun auch zwanglos die auffällige Form *'aḫāt* „Schwester" wie arab. ذات (hebr. זאת) aus *ḏā*. —

Was eben für die Verwandtschaftswörter ausgeführt wurde, gilt in analoger Weise für den Namen „Gott". Auch dieser wird unendlich häufig im Anruf gebraucht worden sein, und es ist daher von vornherein wahrscheinlich, daß bei ihm neben der ursprünglichen eine verlängerte Anrufform als die normale sich festgesetzt hat. Wenn wir nun annehmen dürfen, daß die im Arabischen tatsächlich noch vorliegende Anrufendung *āh* (رجلاه, „o Mann") im Ursemitischen an *il* angetreten ist, so wäre damit diese so rätselhafte Form in einfachster Weise erklärt. Arab. الالات „Göttin" wäre wie *'aḫāt* „Schwester" zu erklären und würde demnach ein *ilā* „Gott" voraussetzen. [Korrekturzusatz: Wie ich nachträglich sehe, faßt auch Vollers in ZA. 17, 305 ff. *ilāh* als Vokativ.]

6. Die Entstehung des semitischen Passivums.

Bekanntlich dient im Arabischen das sogenannte Passivum auch zum Ausdruck für krankhafte Zustände (صُدِعَ „Kopfweh haben", زُكِمَ „am Schnupfen leiden"), und die Krankheitsnamen (von der Form *fuʿāl*) selbst sehen aus wie Infinitive zum Passiv. Nun scheint aber die weite Verbreitung dieser Krankheitsnamen in den Einzelsprachen (zu der umfangreichen Liste von Nöldeke in den Beitr. zur sem. Sprachw., S. 31 f. wäre mit Brockelmann, Vergl. Gramm., I, 347, vielleicht noch hinzuzufügen assyr. *ḫušāḫu* „Hungersnot", *ṣumāmu* „Durst" und der Krankheitsname *sualu*) darauf hinzudeuten, daß diese sehr alt sind und vermutlich ins Ursemitische zurückreichen. Dieses vorausgesetzt, liegt es aber nahe, die Entstehung des Passivums selbst aus solchen Krankheitsnamen herzuleiten. Wir hätten dabei nur eine gewöhnliche Bedeutungserweiterung anzunehmen, nämlich den Übergang vom „schmerzlich Affiziertsein" zum „Affiziertsein" durch eine Handlung überhaupt. Um ein konkretes Beispiel zu gebrauchen, so wäre *suʿāl* „Husten" = „vom Husten geplagt werden", *ḫunāq* „Angina" = „gewürgt werden"; wie man sieht, ist von hier aus zu Bildungen wie **ḍurāb* „geschlagen werden", **quṭāl* „getötet werden" nur mehr ein Schritt. Es brauchten an diese Formen nur die Suffixe des Perfekts (*quṭāl-tā* > *quṭalta*) bezw. die Präfixe des Aorist (*ta-quṭāl* > *tuqṭal*) zu treten, um ein wirkliches Verbum fin. passivum zu ergeben.

Zweifelhaft ist hier nur die ursprüngliche Vokalisation des Perfekts. Während das Hebräische ein *quṭal*, *quṭṭal*, *huqṭal* voraussetzt und die letztere Form auch im Biblisch-Aramäischen vorliegt, haben wir im Arabischen *quṭila* etc., im Qal des Biblisch-Aramäischen *qeṭīl*. Ich glaube, daß schon das hohe Alter der hebräischen Formen für ihre Ursprünglichkeit spricht; zudem erklärt arab. *quṭila* sich leicht als Angleichung an *qaṭil* und bibl.-aram. *qeṭīl* ist wohl nicht *quṭil*, sondern eher *qaṭīl*.

Mit der hier angenommenen Entstehungsweise des Passivums würde sehr gut dessen arabische Bezeichnung stimmen: فعل المجهول فاعله „Tätigkeit, deren Urheber unbekannt ist", sowie die gleichbedeutende Tatsache, daß es niemals mit dem Urheber der Handlung verbunden werden darf. In dieser Regel scheint in der Tat noch die Herkunft der Form aus der Bezeichnung von Krankheitszuständen nachzuwirken, für welche eben das Affiziertsein („gestochen, gedrückt, gebrannt werden" usw.) ohne einen nachweisbaren Täter bezeichnend ist.

Warum die Krankheitsbezeichnungen selbst gerade durch die Form *fuʿāl* ausgedrückt werden, brauchen wir nicht weiter zu untersuchen. Es wäre denkbar, daß sie nach einem Wehruf *uʾā*, wie er im Assyrischen vorliegt, gebildet sind. Vielleicht hat aber die eine

oder andere besonders häufige oder gefürchtete Krankheit von Haus aus zufällig diese Form aufgewiesen und die übrigen Krankheiten wurden nach dieser Form gebildet bezw. umgebildet. Auf solche Weise haben wir uns ja überhaupt die gleiche Vokalisation bestimmter Bedeutungskategorien im Semitischen entstanden zu denken.

7. Das aramäische Aoristpräfix *n*.

Die Herkunft des aramäischen Aoristpräfixes *n* ist noch nicht mit Sicherheit erklärt. Die Ansicht von Barth, daß dieses *n* ein mit *j* gleichbedeutendes deiktisches Element sei, ist ganz abzuweisen; denn dann müßten beide in die Zeit der Entstehung des Aorist, also über das Ursemitische zurückreichen, während doch das *n*-Präfix sehr jung und nur aramäisch ist. Der wirkliche Hergang der Entstehung des *n*-Präfixes ergibt sich vielleicht auf Grund der beiden folgenden Erwägungen.

Zunächst finden wir auf aramäischem Sprachgebiet (vor allem im babylonischen Talmud, weniger häufig im Mandäischen, in Resten im biblischen Aramäisch) für die 3. Person Aor. das Präfix *l*. Wie man auch über die Entstehung dieses *l* denken mag[1]), jedenfalls steht nichts der Annahme entgegen, daß es dem *n* zeitlich vorangegangen und daß durch einen lautlichen Vorgang, dessen Wesen wir zunächst auf sich beruhen lassen, *l* zu *n* geworden ist.

Nun ist es aber ein merkwürdiger sprachgeschichtlicher Zufall, daß gerade im Aramäischen eine große Anzahl der alltäglichsten und daher am häufigsten gebrauchten Verba (teils gemeinsemitische, teils spez. aramäische) ein *l* enthalten. Ich erinnere nur an syr. *echal* „essen", *ezal* „gehen", *n*^{e}*fal* „fallen", *'all* „hineingehen", *šel* „verlangen", *ša"el* „fragen", *nettel* „geben", *š*^{e}*qal* „heben etc.", *l*^{e}*beš* „anziehen", *aubel* „bringen", *qabbel* „nehmen", *d*^{e}*ḥel* „fürchten" u. a. Die meisten dieser Verba finden sich auch in der Sprache des babylonischen Talmud und im Mandäischen, hier auch noch das häufige לגט „nehmen".

Da nun gerade Sonoren einander sehr leicht stören, so ist von vornherein zu erwarten, daß bei einem aramäischen Verbsuffix *l* eine Dissimilation eintritt, und da der Lautbestand des Verbums selbst durch alle anderen Formen geschützt ist, so wird eben das Präfix *l* durch Dissimilation umgestaltet werden.

Das Ergebnis dieser zu erwartenden Umgestaltung wäre die Umwandlung des *l* in *n*, die aber nur im Syrischen ganz durchgeführt, im babylonischen Talmud und im Mandäischen hingegen auf halbem Wege stehen geblieben ist.

---

1) Am einfachsten werden wir darin eine verblaßte Hervorhebungspartikel sehen, wie das im Arabischen mit dem Emphaticus verbundene *la* „fürwahr", also *lajeqtel* > *lejeqtel* > *leqtel*.

Kleine Mitteilungen.

Hebr. *naṭán* „geben“ im Arabischen und Äthiopischen. — Hebr. נתן, *geben* erscheint im Assyrischen mit partieller Assimilation des *t* an *n* (SFG 43, 2; AG² § 57, c)[1]) als *nadânu* und im Syrischen (mit Dissimilation; vgl. תרין für תנין = שנים, sowie BA **6**, 4, S. 72) als נתל. Daß diese Form aus נתן ל entstanden sei, wie noch Brockelmann, *Vgl. Gr.* **1**, 291, unten, annimmt, ist wenig wahrscheinlich; syr. נתל bedeutet nicht nur *geben*, sondern mindestens ebenso häufig *setzen*, *stellen*, *machen* und wird dann nicht mit ל verbunden.

Im Arabischen heißt *nátana* „stinken“, aber die ursprüngliche Bedeutung ist נתן ריח (Cant. **1**, 12; **2**, 13) „einen Geruch von sich geben“ (vgl. lat. *ara dabat fumos*), wobei das Objekt weggelassen ist, ebenso wie man im Hebräischen bei נשא קול, השיב דבר, סעד לב das Objekt weglassen kann, oder wie wir im Assyrischen *naṭâlu* mit der Bedeutung *ansehen*, eigentlich (die Augen) *erheben* finden; vgl. *Kings* (SBOT) 129, 20; 217, 2. Im Assyrischen wird *ittádi* „er warf aus“, auch ohne Zusatz von *rû'tu* „Speichel“ = רירא) für *ausspucken* gebraucht, ebenso *ṭûru* ohne *ṭêmu* (JAOS **32**, 18) im Sinne von *Nachricht bringen*; vgl. auch syr. חרב im Sinne von *ausspeien*, *erbrechen*, engl. *throw up*, deutsch *Auswurf*.

Im Äthiopischen heißt *astantána* „sich eifrig mit etwas beschäftigen“, aber die eigentliche Bedeutung ist *sich hingeben*; vgl. hebr. נתן לבו ונפשו (1 Chr. **22**, 19) sowie lat. *se philosophiae dare*, franz. *s'adonner à l'étude*, griech. ἐπιδιδόναι (ἑαυτὸν) εἰς τρυφήν.

Paul Haupt.

Armen. *g* für *ụ*. — OLZ **17**, 455 habe ich den Lautübergang von *m* (= *ụ*) im Sumerischen besprochen und durch entsprechende Erscheinungen im Französischen (z. B. *Gascons* = *Vascones*, Basken; *Gap* = *Vapincum*) und Englischen (z. B. *ward*, *guard*; *wile*, *guile*; *wise*, *guise*) erläutert. Auch im Armenischen finden wir *g* für *ụ*, z. B. armen. *gini* „Wein“ = Ϝοῖνος; *gorc* „Werk“ = Ϝέργον; vgl. Brugmann's *Grundriß*, **1** (1886), § 162; *Kurze vgl. Gr.* (1902), § 155; O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*

---

1) Für die Abkürzungen vergleiche oben S. 170, A. 1.

(1890), S. 469. Das *g* in diesen Fällen ist jedenfalls jünger als das *u̯*, wie ich das für das Sumerische seit 35 Jahren angenommen habe. — Was *οἶνος* anbetrifft, so ist hebr. *i̯ain* = arab. *u̯ain* gewiß als indogermanisches Lehnwort aufzufassen (vgl Hehn[6] 91. 93). Den für das Hebräische und Aramäische charakteristischen Übergang von anlautendem *u̯* in *i̯* haben wir auch in syr. *i̯âqûndâ* = *ὑάκινθος* = lat. *vaccinium* (graphische Korruption von *vaccintum*), was ich BL 35 (Haupt, *Bibl. Liebeslieder*, Leipzig 1907) eingehender behandelt habe. Die Blume *ὑάκινθος* war eine dunkelviolette Schwertlilie (hebr. *šôšannâ*, arab. *sáu̯san*, *sûsan*; vgl. ZDMG **65**, 53, 2) und der Edelstein gleichen Namens unser Amethyst. Ebenso wie syr. *i̯âqûndâ* im Arabischen als *i̯âqût* erscheint, ebenso finden wir im Assyrischen *šumûtu* statt des sumerischen Pflanzennamens *šumunda* (vgl. Delitzsch, *Sum. Glossar*, S. 271; Zimmern, *Babyl. Religion*, 115, 27; auch Nöldeke, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, S. 40).

Paul Haupt.

Das aramäische Ittaf'al ein Intaf'al. — In *Ezra-Nehemiah* (SBOT) S. 62, Z. 41 bemerkte ich, daß aramäische Formen wie יִתְּשָׂם dem assyrischen Ittaf'al (= Intaf'al) entsprächen. Dies haben Brockelmann, *Syr. Gr.*[3] (1912), § 177 und Ungnad, *Syr. Gr.* (1913), § 34 nicht berücksichtigt. Über Formen mit präfigierten *nt* in neuarabischen Dialekten siehe Brockelmann, *Vgl. Gr.* **1**, 540.

Wenn wir im Assyrischen neben *ittášab* „er setzte sich" auch *ittûšib* finden, ebenso *ittûçî* „er kam heraus", neben *ittáçî*, so sind das nicht alles Ifte'alformen, wie Delitzsch (AG[2], § 154, a; vgl. Meißner, § 68, n; Ungnad, § 48, c) annimmt, sondern *ittûšib* und *ittûçî* stehen für *intau̯šib*, *intau̯çî* (ינתושב, ינתוצא). Das *û* = *au̯* in diesen Formen entspricht dem *au̯* in syr. *ittau̯táv* (Nöldeke, *Syr. Gr.*[2], § 175, B; vgl. § 36).

Marti, *Bibl.-Aram. Gr.*[2] (1911), § 63, i erklärt Formen wie יִתְּשָׂם und יִתְּזִין als Ithpeelformen (so auch Strack[5], § 21, ebenso Levias, § 480 und 522 = AJSL **14**, 27. 36 und König, *Lehrgebäude*, **2**, 471, A. 1). Nöldeke aber sagt *Syr. Gr.*[2], § 177, B, daß bei den Verben mediae ו und י das Ethpeel vom Ettafal ganz verdrängt sei (so schon Lud. de Dieu in seiner vergleichenden Grammatik, Leiden 1628). Nestle, *Syr. Gr.*[2] (1888) bezeichnete syr. אֶתְקְים als Ethpeel und las es אֶתְקְקִים, obwohl Nöldeke, *Syr. Gr.*[1] (1880), § 36 schon das Richtige gegeben hatte.

In den jerusalemischen Targumen ist das *ô* von Formen wie אִתּוֹתַב, *er ließ sich nieder* (von יְתִיב = hebr. יָשַׁב) auf die Verba ע״ו übertragen worden, z. B. אִתּוֹקַם, *er wurde aufgestellt*; siehe Dalman's *Gr.*[2] (1905), S. 314. 317. 326 und vgl. hebr. הוּקַם nach Analogie von הוּשַׁב.

Delitzsch meint, daß das *û* in *ittûšib*, *ittûçi*, *ittûbil* durch das *û* des Impf. Qal, *ûšib* = *i̯ûšib* = *i̯au̯šib* (vgl. SFG 21 und

arab. *ịayğa'u*, WdG 1, 78, D) veranlaßt sei; aber da wir dieses *ô* auch im Jüdisch-Aramäischen und im Syrischen finden, wo das Impf. Qal von יתב nicht יְתוֹב, sondern יִתֵּיב, d. i. *ittêv* (im Bibl.-Aram. יִתִּב, *ittív*; syr. *nittív*) lautet, ist das wenig wahrscheinlich. Außerdem ist zu beachten, daß bei assyr. *ittášab* (اتّفعل) der Vokal der letzten Silbe *a* ist, in assyr. *ittûšib* (اتتفعل) dagegen *i*. Abgesehen von *nittív* „er sitzt“ und *niddá'* „er weiß“ folgen die Verba י״פ im Syrischen der Analogie der Verba א״פ (נֵאכֻל), während im Assyrischen die Verba י״פ im Šaphel der Analogie der Verba א״פ folgen, z. B. *ušêlid* „ich ließ gebären“ (vgl. SFG 66, 3).

[Vor kurzem habe ich zufällig bemerkt, daß Lagarde, *Mitteilungen* 4, 15 (Göttingen 1891) in seinem Aufsatz *Psalm 114 im Sidrâ rabbâ* sagt, mand. עתאפראש, *er wurde belehrt*, dürfte auch Medium einer Siebenten sein können. Ich habe das vor Jahren jedenfalls gelesen, aber zehn Jahre später, bei der Veröffentlichung von *Ezra-Nehemiah* in SBOT (1901) war es mir nicht mehr gegenwärtig; sonst würde ich es dort erwähnt haben.]

Paul Haupt.

Die Herkunft des Wortes גּוֹי „Volk“. — גּוֹי „Volk“ wird gewöhnlich von גוה hergeleitet (s. Gesenius-Buhl s. v.), aber weder Form noch Bedeutung des Wortes wird daraus recht verständlich. Eine befriedigende Erklärung erhalten wir, wenn wir das Wort auf **ga'j* zurückführen, eine *qatl*-Form der im Hebräischen gut entwickelten Wurzel גאה (d. h. גאי) „sich erheben“ (davon גֵּאֶה und גַּאֲיוֹן „stolz“, גֵּאוּת „Erhebung“, גָּאוֹן „Hoheit“ u. a.). Was die Form anlangt, so muß **ga'j* im Hebräischen lautgesetzlich zu **gāj* und dieses zu *gōj* werden (vgl. **ra'š* > *rāš* > *rōš*). Für die Bedeutungsentwicklung haben wir im Südsemitischen zwei völlig entsprechende Analogien, einmal arab. **qaum** „Leute, Volk“, später auch „Feind“ von *qāma* „aufstehen, aufbrechen“, und dann arab. ***ğaiš*** „Heer“, ursprünglich gewiß „Leute“ überhaupt von *ğāša*; dieses Verbum bedeutet im Arabischen „wallen, sieden, in heftiger Bewegung sein“, aber auch „sich heben“ vom Magen, im Äthiopischen (*gēša*, später *gēsa*) ist es bekanntlich das gewöhnliche Wort für „früh aufbrechen“, proficisci.

גּוֹי ist also wie *qaum* und *ğaiš* ein alter Nomadenausdruck, der auf ein Wanderleben hindeutet, in welchem die „Aufbrechenden“ die Leute überhaupt sind.

H. Bauer.

Die hebräischen „Duale“ צהרים und ערבים. — Zu Mahler's Aufsatz im letzten Jahrgang S. 677 ff. dieser Zeitschrift muß ich bemerken, daß man die daselbst gegebene Deutung von צהרים als Dual auch dann zu verwerfen hätte, wenn sie weniger gekünstelt wäre als sie es tatsächlich ist. Der Verfasser hat wohl übersehen, daß die Frage, ob צהרים wirklicher Dual ist oder nicht,

überhaupt nicht mehr zur Diskussion steht, da sie durch Mesainschrift Z. 15 im gegenteiligen Sinne apodiktisch entschieden ist. Wenn für ערבים ein solcher Beleg nicht vorliegt, so spricht doch die Analogie der Sprache dafür, daß es dieselbe Bildung ist wie צהרים. Es handelt sich also nur mehr darum, für צהרים, da es einmal kein Dual sein kann, eine neue Erklärung zu finden. Eine solche habe ich in meinem kurzen Aufsatz in OLZ. 1914, Sp. 7 zu geben versucht und ich muß an ihr so lange festhalten, als nicht von anderer Seite eine einleuchtendere geboten wird.[1]) —

Im Zusammenhang damit möchte ich hier die Vermutung aussprechen, daß auch in יוֹמָם „bei Tage" eine ähnliche erstarrte Pronominalverbindung vorliegt und daß die Form zurückzuführen ist auf *jaumahum* „an ihrem Tage". — Wie יוֹמָם wäre auch חִנָּם zu erklären, d. h. ursprünglich „als Gnade von ihnen" oder „als Gnade für sie". Und darnach wären vielleicht wieder Formen wie רֵיקָם und אָמְנָם gebildet.

H. Bauer.

Zu meinen „Miscellanea", ZDMG. 69, 383 ff. — Man möge gütigst folgende Nachträge bzw. Verbesserungen bewirken: S. 387, 12 lies *bnw* statt *wbn* ‖ S. 387, Anm. 2 lies *abu qirdân* ‖ S. 389, 16 ist nach „Veränderung" einzuschieben: von ‖ S. 391, 7 lies *el-Qaṣîm* ‖ S. 386, am Ende von Z. 24 füge hinzu: = Herodias ibis (Linné).

J. J. Hess.

Zu Erich Graefe's wissenschaftlichem Nachlaß. — Am 25. September 1914 starb im französischen Lazarett zu St. Nazaire, an den Folgen einer bei Septmons erhaltenen Verwundung, unser liebes Mitglied Dr. Erich Graefe, wie auch ZDMG. 68, S. LXXI verzeichnet steht. Ich hatte vom Verstorbenen, der mit mir zusammen im Sommersemester 1911 eifrig türkischen Studien oblag und mit dem ich, nachher wie vorher, sehr viel über Vulgärarabisch gesprochen und korrespondiert habe, im Sommer 1914 die Zusage der baldigen Einsendung eines Aufsatzes über „Arabische Lügenmärchen" für unsre ZDMG. erhalten; die Zusage hat sich leider nicht verwirklicht, sich nicht verwirklichen können. Aber die Kollektaneen zum genannten Thema, und solche für andere Themata aus dem Gebiete des Vulgärarabischen (Volksmärchen im Allgemeinen, Schnurren, Sprichwörter, Rätsel) sind nebst entsprechender gedruckter Literatur Anfang dieses Jahres in meine Hände gelangt durch die Freundlichkeit der Angehörigen des Verblichenen. Es sei mir gestattet, hier Einiges über den Inhalt dieses Nachlasses zu sagen.

Zunächst nenne ich die mir übergebenen Drucke, deren Titel

---

1) Die übrigen sehr lehrreichen und dankenswerten Ausführungen Mahler's in dem erwähnten Aufsatz werden selbstverständlich durch diese Feststellung nicht beeinträchtigt.

in Europa, zum Teil oder im Ganzen, wenig bekannt sein dürften (das Format aller ist, mehr oder weniger genau, 19 cm hoch × 14 cm quer):

(1) هذا كتاب هز القحوف فى شرح قصيد أبى شادوف للعلامة الشيخ يوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر الشربينى عفا الله عنه آمين آمين. طبع على ذمة حضرة حسين افندى شرف الكتبى بشارع الازهر بمصر. الطبعة الاولى. بالمطبعة العامرة الشريفيه سنة ١٣٢٢ هجرية. 259 S.

(2) سمير النديم فى الحكايات والنوادر والفوازير. وهو يحتوى على حكايات أدبيه ونوادر فكاهيه وفوازير عاميه. طبع على نفقة مطبعة النجاح لصاحبها محمد حسين الترزى. ويطلب من محل ادارتها بعلوه باب الخلق باول درب الطوابه بمصر. 32 S.

(3) السمير فى الحواديت والفوازير وهو يحتوى على حواديت عاميه وامثال ادبية وفوازير فكاهية. ويليه جملة مواويل مضحكه هزلية وبعض نوادر وازجال عامية. طبع على ذمة الراجى من الله التيسير حضره محمد افندى صبيح الكبتى بجوار الازهر المنير. 40 S.

(4) كتاب ماية حكاية مضحكة جدا للغاية وهو يحتوى على جملة حكايات جديدة مضحكة هزلية ونوادر ادبية. يطلب من حضرت حسن افندى احمد المليحى الكبتى الشهير بمصر قريبا من الجامع الازهر المنير. 24 S.

(5) كتاب صياح الكتاكيت فى النوادر المضحكه والحواديت وهو يحتوى على جملة نوادر لطيفه وحواديت ظريفة لجامعها المحترم الشيخ محمد شريف الكبتى بكفر الشيخ. طبع على ذمة الراجى من الله التيسير حسن افندى احمد المليحى الكتبى الشهير بمصر (الخ). 16 S.

Dann nenne ich das Handschriftliche:

(6) حواديت وحكايات وفوازير وامثال عامية كاتبه محمود صدقى نساخ. (52 Seiten zu durchschnittlich 20 Zeilen.)

(7) Niederschrift von 67 Sprichwörtern und 4 Wort- und Sacherklärungen, gleichfalls von der Hand eines eingeborenen Ägypters geschrieben.

Und endlich (8) von E. Graefe's eigner Hand geschrieben ein

46 Blätter starkes Quartheft, mit Vulgärtexten aller Art. (Daneben finden sich noch einige Notizzettel vor.)

Doch eine Niederschrift eines Artikels über „Lügenmärchen", wie ihn (s. o.) der Verblichene in Aussicht gestellt, lag dem mir Übergebenen nicht bei.

Ich gedenke nach der Beendigung des jetzigen Weltkrieges alsbald eine Studienreise in den vorderen Orient zu unternehmen; dann hoffe ich, aus diesen schönen Sammlungen herausgeben zu können, was uns Arbeiter auf dem Gebiete des Vulgärarabischen interessieren muß, — und das wird nicht wenig sein. Zunächst bleiben diese Sammlungen also in meinem Besitze; später sollen sie der Bibliothek unsrer D. M. G. übergeben werden.

H. Stumme.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Für die Stelle des durch den Tod dem Vorstande entrissenen Mitglieds Dr. H. T. Karsten ernannte die Literarisch-philosophische Sektion der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Amsterdam im September 1915 Herrn Dr. K. Kuiper. Der Vorstand setzt sich somit jetzt folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. T. J. de Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Prof. Dr. G. Bergsträßer, dessen Forschungsreise in Syrien und Palästina (1914) von der Stiftung mit einem Beitrage unterstützt wurde, veröffentlichte im Jahre 1915 verschiedene Ergebnisse seiner sprachlichen Untersuchungen in jenen Gebieten.

3. Im September 1915 erschien bei E. J. Brill als zweite Veröffentlichung der Stiftung die von Prof. C. Storey besorgte Ausgabe des arabischen Textes des Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal mit kritischem Apparat. Von dieser Ausgabe wurden an öffentliche und private Bibliotheken mehrere Exemplare verschenkt; die übrigen sind für 6 Gulden holländ. Währung durch den Buchhandel zu beziehen.

4. Der Vorstand hat beschlossen die Veröffentlichung einer Studie von Prof. Ignaz Goldziher über die von al-Ġazālī dem Chalifen al-Mustaẓhir gewidmeten Schrift gegen die Bāṭiniten zu übernehmen. Dieselbe wird voraussichtlich im Laufe des Jahres 1916 erscheinen.

5. Das Stiftungskapital beläuft sich unverändert nominell auf 21 500 Gulden $2^1/_2$ Proz. Niederländ. Staatsschuld. An eingelaufenen Zinsen und anderweitigen Einkünften war im November 1915 ein Betrag von rund 3300 Gulden verfügbar.

6. Von der ersten Veröffentlichung der Stiftung — der 1909 bei E. J. Brill erschienenen photographischen Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsa — sind noch eine Anzahl Exemplare gegen Zahlung von 100 Gulden für das Exemplar vom Verleger zu beziehen. Der Verkauf dieser Publikation sowie der der obengenannten Ausgabe des Kitāb al-Fākhir findet zum Vorteil der Stiftung statt.

November 1915.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

Sachau-Festschrift (*Weil*). – Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. In deren Namen herausgegeben von Gotthold Weil. Berlin 1915, Georg Reimer. VI + 463 S., 4 Tafeln zum Text, 1 Tafel mit E. Sachau's Bild. 8°. M. 12.—.

A. Stein. – Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter roemischer Herrschaft. Von Arthur Stein. Stuttgart 1915. J. B. Metzlersche Buchhandlung. XI + 260 S. M. 9.—.

J. N. Epstein. – Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. Von Dr. J. N. Epstein. Subventioniert von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums und der Zunzstiftung. Berlin, Mayer & Müller. 1915. VI + 160 S. M. 5.—.

Die Welt des Islams. – Die Welt des Islams. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde. Hrsg. von Prof. Dr. Georg Kampffmeyer. Band III, Heft 2. Mit Bibliographie Nr. 269—288. Ausgegeben am 15. Aug. 1915. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). Jährlich 4 Hefte; das einzelne Heft M. 4.—. Jahresvorauszahlung auf den ganzen Band M. 12.—.

C. A. Storey. – The Fākhir of Al-Mufaḍḍal Ibn Salama edited from Manuscripts at Constantinople and Cambridge by C. A. Storey M. A. Printed for the Trustees of the „De Goeje Fund". Leyden, E. J. Brill, 1915. XVII + 80 + ١٣٠. Seiten. M. 12.—.

Aḥmad Zaġlūl. – Rūḥ al-iǧtimāʿ taʾlīf ad-duktūr Gustave Lebon. Tarǧamahu min al-luġa al-faransāwīja Aḥmad Fatḥī Zaġlūl pāšā, wakīl naẓārat al-ḥakkānīja. Maṭbaʿat aš-šiʿb bišāriʿ darb al-ǧammāmīn bi-Miṣr. 1909 n. Chr. (1327 d. H.). ٢٨٤ S.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

G. Bergsträßer. – Sprachatlas von Syrien und Palästina. 42 Tafeln nebst 1 Übersichtskarte und erläuterndem Text. Von Dr. G. Bergsträßer. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915. 54 S. M. 8.—.

S. A. B. Mercer. – The Ethiopic Liturgy, its sarces, development, and present form. By the Rev. Samuel A. B. Mercer, Ph. D. (Munich), Professor of Hebrew and Old Testament, Western Theological Seminary, Chicago. (The Hale Lectures 1914—5). Milwaukee: The Young Churchman Company; London: A. R. Mowbray & Co. 1915. XVI + 487 S.

F. K. Enders. – Die Türkei. Bilder und Skizzen von Land und Volk. Von Franz Karl Enders, kgl. bayr. Hauptmann im Generalstabe, kaiserl. ottom. Major a. D. Mit einem Bilde des Verfassers. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck). München 1916. XI + 301 S. Geb. M. 5.—.

K. Dieterich. – Länder und Völker der Türkei. Schriften des Vorderasienkomitees, hrsg. von Dr. jur. et phil. Hugo Grothe. Heft 9: Karl Dieterich, Das Griechentum Kleinasiens. Veit & Comp., Leipzig, 1915. 32 S. M. —.50.

K. Wiedenfeld. – Die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen und ihre Entwicklungsmöglichkeiten. Von Kurt Wiedenfeld. München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1915. 80 S. M. 2.—.

H. Stumme. – Türkische Lesestücke, zusammengestellt von Hans Stumme. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1916. 20 S. M. 1.—.

Stumme & Tertsakian. – Türkische Schrift. Ein Übungsheft zum Schreibenlernen des Türkischen von Hans Stumme und St. Tertsakian. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1916. 48 S. M. 0.90.

Karl Wied. – Leichtfaßliche Anleitung zur Erlernung der Türkischen Sprache für den Schul- und Selbstunterricht. Von Karl Wied. Fünfte, vermehrte Auflage. Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag. (= Die Kunst der Polyglottie. 15. Teil.) VI + 184 S. M. 2.—.

E. Dahl. – Nyamwesi-Wörterbuch [Nyamwesi-Deutsch und Deutsch-Nyamwesi] von Edmund Dahl. (= Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Band XXV.) Hamburg, L. Friederichsen & Comp., 1915. XVI + 696 S. M. 25.—.

* * *. – Georgien und der Weltkrieg. Von * * *. Orient-Verlag zu Zürich, Bahnhofstraße 35. 71 S. und Karte. Frcs. 1.25.

J. H. Woods. – The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind embracing the Memnonic Rules, called Yoga-Sūtras, of Patañjali and the Comment, called Yoga-Bhāshya, attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, called Tattva-Vāiçāradī, of Vāchaspati-Miçra translated from the original Sanskrit by James Haughton Woods, Professor of Philosophy in Harvard University. (= Harvard Oriental Series, Vol. 17.) Cambridge, Massachusetts: The Harvard University Press, 1914. XLI + 384 S.

Abgeschlossen am 6. Januar 1916.

Index.[1]

Die Nennung einer einzelnen Seite im Zusammenhange mit einem Namen oder Gegenstande schließt unter Umständen ein, daß der betr. Name oder Gegenstand auch auf der folgenden oder den folgenden Seiten vorkommt.

° vor einer Seitenzahl bucht die unmittelbare Urheberschaft (der als auf jener Seite stehend — bezw. als von jener Seite an beginnend — verzeichnete Beitrag stammt aus der Feder des Genannten).

* vor einer Seitenzahl bucht die mittelbare Urheberschaft (der Genannte nimmt im betr. Beitrage die Stellung des kritisierten, herausgegebenen oder übersetzten Autors ein oder wird mit einer Entgegnung oder ergänzenden Belehrung bedacht).

---

1) Die Verzettelung des Stoffes übernahmen sieben Mitglieder, nämlich R. Schmidt (1—51, 113—167, 289—299), H. Stumme (52-88, 104—112, 168—288, 321—368, 379—411, 437—446, 26, 451—454, 558—567), F. H. Weißbach (89—103, 305—320, 412—436, 446, 27—450, 491—528), P. Schwarz (300—304), J. Jolly (369—378), R. O. Franke (455—490), W. Jahn (529—557).

(118)

